Philosophische Sittenlehre

von

Ludwig Heinrich Jakob,
Doctor und Professor
der Philosophie.

Halle,
bey Hemmerde und Schwetschke
1794.

Sr. Excellenz

dem

Königlich Preußischen

Staats-Minister

Herrn von Wöllner.

Gnädiger Herr,

Die mannigfaltigen Zeichen, wodurch Ew. Excellenz mir Ihre Zufriedenheit mit den Bemühungen, womit ich mein Amt auf eine nützliche Art zu erfüllen suche, zu erkennen gegeben haben, unterhalten schon längst das lebhafteste Gefühl der Dankbarkeit in mir. Ich bediene mich dieser Zuschrift als des fast einzigen Mittels, das in meiner Gewalt steht, Ihnen einen öffentlichen Beweis dieser Gesinnung zu geben.

Daß die Wissenschaften gepflegt, das eigne Denken zur Erforschung der Wahrheit immer mehr befördert, die Vorurtheile bekämpft werden, und daß die Weisheit

nicht

nicht bloß theoretisch bleibe, sondern immer mehr practisch werde und ins handelnde Leben übergehe, ist die besondere Angelegenheit, und das erhabene Interesse, welches Ew. Excellenz Sorgfalt in unserm Staate anvertrauet ist. Wenn Sie urtheilen sollten, daß meine Schrift etwas zur Beförderung dieses großen Zwecks beytragen könne; so würde dieses der schmeichelhafteste Beyfall für mich seyn; der ich mit den Empfindungen der größten Ehrfurcht die Ehre habe zu seyn

Ew. Excellenz

Halle,
den 7ten April
1794.

unterthäniger
Ludwig Heinrich Jakob.

Vorrede.

Ich kehre mit dankbarem Herzen von der lectüre so vieler vortrefflichen Moralisten zurück, zu welcher mich die Ausarbeitung dieses lehrbuchs natürlicher Weise von neuem führen mußte; und wenn ich mein Ziel, Gründlichkeit mit Deutlichkeit zu vereinigen, in dieser Schrift einigermaßen erreicht habe; so trete ich sehr gern einen großen Theil dieses Verdienstes jenen wackern Männern, einem Basedow, Feder, Garve, Hutcheson, Kant, Plattner, Reinhold, Schmid, Smith und andern ab. Denn wenn gleich die lehrgebäude dieser Schriftsteller sich sehr von einander unterscheiden, und mehrere sich sogar in ihren Principien entgegen gesetzt zu seyn scheinen; so haben sie doch sämmtlich das Charakteristische, daß sie gedankenreich sind, und den Geist zum eigenen Denken erwecken; ein Vorzug, dessen lob, meiner Einsicht nach, weit unverdächtiger ist, als die Identität des Ideenganges anderer mit dem unsrigen.

gen. Denn gemeiniglich loben wir in diesem letztern Falle nur deswegen andere, weil wir dabey eine bequeme Gelegenheit finden, uns versteckter Weise selbst zu loben, und was also Gerechtigkeit scheint, ist nichts als die parteiischste Eigenliebe.

Daß also mein System mehr mit den Gedanken des einen als des andern Schriftstellers zusammen fällt, mag ich wenigstens nicht als ein Zeichen angesehen wissen, als ob ich die Verdienste der dissentirenden Philosophen geringer schätzte. Eine solche Geistesmäkeley kann sich mit dem wahren Geiste der ächten Philosophie unmöglich vertragen, ob sie gleich in mehrern kritischen Journalen leider! mehr als zu sehr einzureißen scheint. Zwar halte ich dafür, daß ein jeder philosophischer Schriftsteller auf allgemeinen Beyfall los arbeiten müsse; aber ich glaube, daß dieses nicht so wohl dadurch erreicht wird, daß man anderer Sätze geradezu verwirft, als vielmehr dadurch, daß man zeigt, wie die Gedanken der übrigen Denker, wenn man etwas abschneidet und etwas hinzu thut, mit den unsrigen zusammen fallen. Meinen Gedankengang in dieser Moral-Philosophie so darzustellen, daß ihn ein jeder leicht zu dem seinigen machen könne, und daß selbst diejenigen Philosophen, welche am meisten dem Scheine nach von mir abgehen,

wenn

wenn sie nur etwas nachgeben, mit mir zusammen kommen können, ist meine vorzüglichste Bemühung gewesen. Die mit so vielem Recht geschätzte Moral-Philosophie des Herrn Prof. Schmid in Jena mußte mir nothwendig meine Arbeit sehr erleichtern, da wir in Ansehung der Grundsätze und der Methode gleich denken. Aber so viel ich auch der Arbeit dieses vortrefflichen Mannes danke, so wird man doch bald bemerken, daß mein eigener und nicht ein fremder Gedankengang in meinem Buche dargestellt ist. Neue und unerhörte Dinge soll und darf man in einer Moral-Philosophie am allerwenigsten erwarten. Alles kömmt darauf an, daß das, was jedermann für Pflicht hält, aus reinen moralischen Principien mit Evidenz bewiesen wird. Meine Theorie der Freyheit ist rein Kantisch, weil ich glaube, daß keine andere möglich ist. Jede Grübeley über die Art und Weise, wie durch Freyheit Handlungen wirklichwerden, bestraft sich durch Unverständlichkeit und Inconsequenz. Alles kömmt darauf an, daß man sich zuerst davon überzeuge, daß es rein-practische d. i. von theoretischer Erkenntniß specifisch-verschiedene und ganz unabhängige Erkenntnisse gebe. Denn hierdurch sieht man allein ein, wie sich etwas, das theoretisch gar nicht bestimmt werden kann, dennoch practisch bestimmen lasse.

Aller

Vorrede.

Aller Streit über Kants Moral-Philosophie enthält bisher wenig lehrreiches. Denn die Gegner halten sich nicht an den Begriff von ursprünglich practischen Erkenntnissen, sondern beurtheilen das Kantische System nach theoretischen Principien. Kein Wunder, daß sie unaufhörliche Inconsequenzen in demselben wahrnehmen, daß sie sich daran scandalisiren, wie Kant erst in der speculativen Philosophie alle (theoretische) Erkenntniß vom Uebersinnlichen für unmöglich, und dann doch wieder in der Moral-Philosophie eine (practische) Erkenntniß einräumen könne. Alles dieses könnte ihnen unmöglich anstößig seyn, wenn sie den Begriff des ursprünglich practischen gehörig in Erwägung gezogen hätten. Sie dürften nur die Unmöglichkeit ursprünglich practischer Erkenntnisse darthun, und ihr Sieg wäre entschieden.

In der Lehre von dem Ursprünglich-Bösen in dem menschlichen Willen habe ich einen Mittelweg eingeschlagen, den ich Kennern zur Prüfung überlasse. Der Unterschied zwischen vollkommnen und unvollkommnen Pflichten ist zwar in allen alten moralischen Lehrbüchern bemerkt, aber von jeher sehr schwankend bestimmt worden; daher man auch in der Anwendung fast gar keinen Gebrauch davon gemacht hat. Ich glaube, daß ich dadurch, daß alle

ange-

angewandte Pflichten nach diesem Unterschiede ausgeführt sind, den von mir angegebenen Unterschied, der in der Natur der Sache liegt, hinlänglich gerechtfertiget habe. Vielleicht werden auch einige Gegner mit der Kantischen Moral-Philosophie versöhnt, wenn sie in meiner Ausführung der einzelnen Pflichten sehen, daß das formale Princip eine günstigere Auslegung und eine leichtere Anwendung leidet, als sie nach dem Gesichtspuncte, aus welchem sie es betrachteten, glaubten. Sie werden finden, daß das formale Princip gar keine Verachtung der theoretischen Erkenntniß der Materie dessen, was man thun soll, voraussetzt, sondern vielmehr fordert. Denn ob und in wie fern etwas allgemein geschehen solle oder dürfe, kann ich natürlich in vielen Stücken nicht von der theoretischen Erkenntniß der Materie bestimmen. Aber daß ich jede Materie doch nur unter der Bedingung wollen soll, in wie fern es allgemein, d. i. von der Vernunft gebilliget werden kann, ist nicht durch die theoretische, sondern ursprünglich durch die practische Vernunft bestimmt. Wenn ich also überlege, ob ich mir z. B. die Glückseligkeit zum Objecte meines Wollens machen dürfe, so muß der Moralist, nachdem er eingesehen hat, daß sie ein nothwendiges Object des menschlichen Begehrungsvermögens ist, antworten: O ja, aber nur

„in

„in wie fern es von der Vernunft allgemein gewollt werden kann, daß ich sie begehre.“ Wenn ich nun weiter frage, ob wohl ein Volk, um seine Glückseligkeit, größere Cultur des Geistes, Bequemlichkeit und andere zur Glückseligkeit gehörige Dinge zu erhalten, eine Classe von Menschen im Sclavenstande gewaltsam erhalten solle oder dürfe, da es offenbar, wenn dieser Stand einginge, einen großen Theil seiner Geistescultur und seiner Glückseligkeit einbüßen würde; so lehrt uns die Erfahrung, daß der Sclavenzustand ein solcher sey, der die moralische Cultur des Menschen, der sich in demselben befindet, unterdrückt. Da nun aus andern Betrachtungen erwiesen ist, daß sittliche Cultur in jedem Menschen ganz allgemein von jedem Menschen gewollt werden soll; so kann es von der allgemeinen Vernunft unmöglich gebilliget werden, daß man es sich zur Maxime mache, eine ganze Classe von Menschen, um seines größern Wohlbefindens oder seiner Cultur willen, im Joche der Sclaverey mit Gewalt zu erhalten. Daß die Sclaverey die sittliche Cultur hemme, daß der Mensch sittlicher Cultur bedürfe, selbst daß die sittliche Cultur unter das Sittengesetz passe, die Erhaltung der Sclaverey um seines Vortheils willen ihm widerstreite, wird theoretisch erkannt; daß aber jenes geschehen, dieses unterbleiben solle, ist practische Erkenntniß,

welche

welche ihren Principien nach von der theoretischen ganz unabhängig ist. So bald das Criterium, Du sollst oder du darfst, auf eine Materie, welche theoretisch erkannt wird, bezogen wird; so erhält sie die Natur der practischen Erkenntniß. Doch die Ausführung muß dieses verständlicher machen, als es hier geschehen kann.

Die Regeln für die Subsumtion unter das formale Sittengesetz habe ich insonderheit genau zu bestimmen gesucht, mehr um dem Sinne des formalen Gesetzes selbst alle Zweydeutigkeit zu benehmen, als der Urtheilskraft zu Hülfe zu kommen. Denn ich weiß es wohl, daß es für den Mangel des bons sens des iudicii subsumtivi keine Heilmittel giebt. Die Lehre von der Lüge, der Verstellung u. s. w. wird vielleicht bey strengen Moralisten einigen Anstoß finden. Aber bey genauerem Nachdenken werden sie finden, daß ich der Strenge des moralischen Gebots nichts vergebe. Man muß bedenken, daß das Recht auf Wahrheit nur ein sehr bedingtes Recht ist, und daß die formale Allgemeinheit eines Gebotes nie etwas einbüßt, wenn ich eine gewisse Materie nur unter gewissen Einschränkungen unter das Sittengesetz bringe, so bald nur die Schranken nicht heimlich vorbehalten, sondern ebenfalls durch allgemeine öffentliche Gesetze bestimmt sind.

Aber

Aber eines Vorwurfs, den die Kantische Moral-Philosophie erfahren hat, muß ich noch gedenken. Man hat nämlich gesagt, diese Moral fordere etwas von dem Menschen, das er nicht zu leisten fähig sey, das alle seine Kräfte übersteige; Menschen, habe ich sagen hören, sind sinnliche Wesen; sie sind einmahl nicht reine vernünftige Geschöpfe. Wie will man von ihnen verlangen, daß sie durch reine Vernunft handeln sollen? Jede Regel, fährt man fort, hat ja ihre Ausnahmen, warum sollten denn die Sittengesetze ohne Ausnahme seyn?

Dieser Einwurf ist so schwankend, so vieldeutig, hat aber dabey so viel behagliches für die Menschen, welche sich ihre Moral gar zu gern nach ihren Neigungen schmieden, und diesen zu Gefallen sich allenthalben Ausnahmen erlauben, daß er, eben weil ein jeder darin Schutz findet, ein jeder seine Bubenstücke hinter ihm verstecken kann, fast allgemeinen Beyfall findet, und daß man nun gegen die Anforderungen einer vermeintlich neuen allzustrengen Moral völlig in Sicherheit zu seyn glaubt. Es würde Unrecht seyn, diese schiefen Folgerungen denen Schuld zu geben, welche ihn machen. Ich will also den besten Sinn voraussetzen, den er haben kann; ich will alle schlimme Consequenzen davon absondern, und nur folgendes dagegen bemerken.

Erstlich soll ja unter der reinen Vernunft nicht etwa ein ganz abgesondertes für sich bestehendes Ding verstanden werden. Wer Vernunft hat, hat auch eine reine Vernunft. Denn so wenig das Gold aufhört Gold zu seyn, wenn es mit Silber oder Kupfer amalgamirt ist; so wenig hört auch die Vernunft dadurch auf Vernunft zu seyn, daß sie mit der Sinnlichkeit zu einem erkennenden und handelnden Wesen vereiniget ist. So wie aber das Wesen des Goldes immer und ewig von dem Wesen des Silbers und Kupfers verschieden bleibt; so kann das Wesen der Vernunft *nie in* das Wesen der Sinnlichkeit verwandelt werden. Wenn nun die reine Vernunft nichts anders ist, als die von der Sinnlichkeit (in Gedanken, wie sich von selbst versteht,) abgesonderte Vernunft, durch ihre wesentlichen Merkmale gedacht; und wenn nach der Logik die wesentlichen Merkmale in allen Dingen einer Art angetroffen werden müssen; so ist nicht abzusehen, wie man daran zweifeln kann, daß die reine Vernunft auch in jedem Menschen angetroffen werden müsse. Man hat sich die Schwierigkeit selbst gemacht, daß eine reine Vernunft ein Wesen seyn müßte, das lauter Vernunft wäre, das nichts als Vernunft besäße, und wenn man diesen Sinn dem Kantischen Begriffe beylegt, so hat man freylich ganz recht, ihn zu ver-

verlachen. Aber für dergleichen reine und durch und durch vernünftige Wesen eine Sittenlehre zu entwerfen, kann nur in den Kopf eines Phantasten kommen, weil Menschen, was jene für bestimmte Objecte ihres Willens sich setzen können, nie bekannt werden kann. Das Criterium zu suchen, woran wir erkennen sollen, welche von den unsern Sinnen vorkommenden oder durch unsere physischen Kräfte möglichen Objecten wir wirklichmachen sollen, ist aber ein Geschäfft, welches sich alle Moral-Philosophen von jeher haben angelegen seyn lassen. Hierüber sind nun die Meinungen verschieden, und Kant behauptet, daß es nirgends, als in der Vernunft, abgesondert von aller Sinnlichkeit gedacht, zu finden sey, und daß wir ein durch unsre physischen Kräfte mögliches und von unsrer sinnlichen Begierde begehrtes oder verabscheuetes Object, nur dann und in so weit wirklichmachen sollen und dürfen, wenn und als unsre Handlung von der Vernunft im Allgemeinen gebilliget werden, oder die Maxime, nach welcher die Handlung geschieht, ein allgemeines Gesetz für alle, die unter gleichen Umständen handeln, seyn kann, folglich jedermann die Handlung für gut oder recht erkennen muß. Diese reine Vernunft ist also nichts transcendentes, sondern wohnt in dem Busen aller Menschen; nur sie abgesondert zu denken und ihre Forderungen

gen in abstracto auszudrucken, ist ein Werk der Speculation, dessen Realität sich dadurch bewähren muß, daß jeder, der die Begriffe versteht, ihre Merkmale in sich selbst antreffe. In der That unterwerfen alle Moralisten ihre Grundsätze der reinen Vernunft. Denn niemand will, daß seine moralischen Gesetze etwas gelten sollen, wenn sie nicht durch die Vernunft von jedermann für gültig erkannt werden können, und leiten daher die Abweichungen und Einwürfe gegen ihre Behauptungen nur von der Unwissenheit oder dem falschen Gesichtspuncte derer ab, welche sie machen. Das Princip der Glückseligkeit, der eignen Vollkommenheit u. s. w. wird daher insgemein so lange ausgelegt, gedrehet und gewendet, bis es unter die allgemeine Form der reinen Vernunft paßt, und daher stimmen in ihren abgeleiteten moralischen Regeln alle Sittenlehrer überein. Nicht die Glückseligkeit überhaupt, sondern eine von der Vernunft gebilligte, eine allgemein wünschenswerthe Glückseligkeit, nicht die Vollkommenheit überhaupt, sondern eine moralische Vollkommenheit ist zu einem moralischen Grundsatze brauchbar; der evidenteste Beweis, daß man allenthalben erst der vernünftigen Form d. h. der reinen Vernunft von nöthen hat, um den höchsten wünschenswürdigen Gegenstand zu bestimmen. Warum sträubt man sich also gegen

eine Formel, welche nichts zum Zwecke hat, als jenes allgemeine Criterium, wornach wir alle materialen Gegenstände wählen sollen, auszudrucken, und welches man doch schon insgeheim allenthalben anerkennt? Ich kann mir dieses nicht anders erklären, als man muß jenes allgemeine Kennzeichen falsch verstehen; man muß sich etwas anderes darunter denken, als was ich mir darunter gedacht habe. Ich habe daher versucht, meine Gedanken hierüber so deutlich als möglich auszudrucken. Ob ich nun gleich glaube, daß mein System kein anderes ist, als ein nach Kants Principien errichtetes System; so könnte es doch wol seyn, daß mancher meynen möchte, meine Principien wären ganz andere. Diese ersuche ich nun, mein System bloß als das meinige zu beurtheilen. Denn es kommt hier gar nicht darauf an, ob ich Kanten verstanden, sondern ob ich selbst richtig geschlossen und bewiesen habe. Wer aber in meiner Critik der practischen Vernunft bloß Kants Ideen ausgedruckt findet, der urtheilt nach meiner Einsicht richtig. Denn ich glaube, daß ich Kants Ideen ausgedruckt habe, obgleich nach meiner eignen Weise.

Zweytens wird ja durch das reine practische Gesetz gar nicht gefordert, daß die Vernunft allein ohne Beyhülfe der physischen Kräfte handle. So etwas könnte nur einem Unsinnigen

gen

gen einfallen. Das reine Gesetz bestimmt nur, unter welchen Bedingungen das, was durch unsre natürlichen Kräfte physisch möglich ist, wirklich gemacht werden soll oder darf. Was aber durch unsre physischen Kräfte möglich zu machen sey, lehrt allein die Erfahrung. So lehrt die Erfahrung, daß ein Mensch im Wasser erstickt und getödtet werden könne, und daß ein Mensch, der stark genug ist und Geschicklichkeit hat, ihn retten könne. Das moralische Gesetz gebietet daher, daß jeder einen andern, der in lebensgefahr ist, retten solle, so bald es ihm nur physisch und moralisch möglich ist. Ob es ihm nun physisch möglich gewesen sey, wird aus seinen Kräften, aus seinen Geschicklichkeiten und aus den jedesmaligen Umständen beurtheilt; ob es ihm moralisch möglich gewesen sey, wird aus den jedesmaligen Pflichten des Subjects erkannt. Die reine Vernunft will gar nicht, daß alles allen Pflicht sey, sondern nur, daß das, was Pflicht ist, von jedermann für solche erkannt werden könne. Kein Mensch kann wollen, daß ein Kind von zehn Jahren einen erwachsenen Menschen aus dem Wasser hebe, denn dieses ist physisch unmöglich; und die allgemeine Vernunft kann eben so wenig wollen, daß ein im Treffen commandirender General, der seinen Posten nicht verlassen kann, ohne die Armee der Unordnung preis zu geben,

 hin=

hingehe und einen Menschen aus dem Wasser rette, denn dieses ist moralisch unmöglich. Also

Drittens die Ausnahmen bleiben nach wie vor, nur nicht die beliebten, die jeder sich selbst heimlich zu Gunsten seiner Neigungen macht; sondern die Ausnahmen müssen selbst durch das moralische Gesetz bestimmt seyn: d. h. jeder muß darein einstimmen können, die Vernunft muß es wollen, daß hier eine Ausnahme sey. Daß ich mein Versprechen, einen Besuch zu machen, nicht halte, wenn mich unvermuthet eine heftige Colik befällt, kann und muß jedermann wollen, auch der, dem ich es versprochen habe. Denn die Bedingung liegt schon in meinem Versprechen. Daß ich aber in einer rechtmäßigen Sache meinen Freund verrathe, wenn ich meinen Vortheil dabey finde, daß ich sein Leben unverschuldet aufopfere, wenn ich das meinige dadurch retten kann, wird zwar der Neigung vieler gemäß seyn, aber die Vernunft kann nie darein stimmen. Ausnahmen sind so wohl in dem Reiche der Natur, als in dem Reiche der Moral, nichts als andere Gesetze. Sie müssen also eben so wohl die gesetzliche Form haben, als jedes andere Gesetz. Es giebt allerdings so wohl in der Natur als in der Moral Gesetze ohne Ausnahmen. Das Gold ist schwer, jede gerade Linie zwischen zwey Puncten ist die kürzeste, sind Bey-

spiele

spiele der ersteren; du sollst niemanden beleidigen, du sollst nie unsittlich handeln, Beyspiele der letztern Art. Wer sich von den letztern Gesetzen Ausnahmen erlaubt, thut es allemal gegen die Vernunft, und mag sich zwar selbst oft genug darüber freuen, aber vor den Augen der Vernunft kann er es nie rechtfertigen. Daß aber jedermann das, was ihm das Sittengesetz gebietet, beobachten könne, wird durch das Gebot selbst als ausgemacht vorausgesetzt, und ist eben das sicherste Zeichen der Freyheit, weil ohne diese ein solches Du sollst etwas ganz ungereimtes wäre.

Durch diese Bemerkungen ist nun, wie ich hoffe, jenem Einwurfe vorläufig hinlänglich begegnet; das weitere wird sich aus dem Lehrbuche ergeben.

Daß übrigens dieses Werk, worin so zahllose Begriffe bestimmt sind, bey seiner ersten Erscheinung fehlerfrey seyn solle, kann wol kein billiger Richter fordern. Wahrscheinlich sind viele darin, die ich hätte vermeiden können und sollen. Ich werde meinen Critikern es Dank wissen, wenn sie mich darauf aufmerksam machen, und jeden Tadel nur zur Verbesserung meiner Schrift benutzen. Halle, den 1. October 1793.

Inhalt.

Inhalt.

Drit-

Inhalt.

Dritter Theil.

Allgemeine angewandte Sittenlehre.

A. Un-

Inhalt.

Einleitung.

§. 1.

Alle Philosophie, (Log. §. 36,) in wie fern sie sich auf Gegenstände bezieht oder material ist, (Log. §. 38,) ist entweder Philosophie der Natur oder Philosophie der Sitten. Erstere ist die Wissenschaft der Gesetze der Erscheinungen, d. i., dessen, was nach Naturgesetzen geschieht, geschehen kann oder muß; letztere ist die Wissenschaft der Gesetze der freyen Handlungen oder der Zwecke vernünftiger Wesen, d. i., dessen, was nach den Sittengesetzen geschehen darf oder soll. Jene wird die Naturlehre oder Physik in weiterer Bedeutung, diese die Sittenlehre oder Moral genannt.

§. 2.

Eine Erkenntniß heißt theoretisch, in wie fern durch sie die Vorstellung eines Objects bestimmt oder unsere Vorstellung von dem Gegenstande dadurch entweder deutlicher oder mehr erweitert wird; practisch, in wie fern sie eine Willensbestimmung ausdrückt. Durch jene wird bestimmt, was ist, seyn kann oder seyn muß, durch diese, was geschehen darf oder soll.

Anm. Man setzt zuweilen das Practische auch dem Speculativen entgegen, und versteht unter dem

erstern alles, was überhaupt leicht ein Bestimmungsgrund des Willens werden kann; unter dem letztern alles, wovon man nicht absicht, wie es auf den Willen Einfluß haben oder für das Leben brauchbar seyn könnte. Aber eigentlich heißt eine Erkenntniß nur alsdann practisch, wenn sie selbst unmittelbar eine Willensbestimmung ausdrückt. Was man in obiger Bedeutung practisch nennt, ist nur von practischem Gebrauche.

§. 3.

Die Objecte der practischen Erkenntniß sind die Zwecke. Denn was durch den Willen wirklich gemacht werden soll und zugleich einen Bestimmungsgrund des Willens enthält, heißt ein Zweck. Daher kann man die practischen Erkenntnisse auch durch solche erklären, welche den vernünftigen Wesen ihre Zwecke bestimmen.

§. 4.

Die Zwecke sind entweder **bedingt** oder **unbedingt**. Bedingte Zwecke sind solche, welche von gewissen besondern Bedürfnissen der Subjecte abhängen; unbedingt ist ein Zweck, welcher mit der Natur der Vernunft wesentlich verbunden ist. Jene gehören für die vernünftigen Wesen, in wie weit sie zugleich sinnlich sind, und sind entweder besondere oder allgemeine, je nachdem sie bloß ein Object für den Willen dieses oder jenes, oder für den Willen aller sinnlich-vernünftigen Wesen sind. Zu jenen führen besondere Künste und Geschicklichkeiten, zu diesen die allgemeine Klugheitslehre, welche wiederum die **Weltklugheit** und **Staatsklugheit** unter

sich

sich faßt. Die Moral aber ist die Lehre von dem unbedingten Zwecke oder von dem höchsten Gute.

§. 5.

Es giebt demnach zweyerley Arten practischer Erkenntnisse, je nachdem sie nämlich einen bedingten oder unbedingten Zweck zu ihrem letzten Objecte haben. Man könnte die erstern technisch-practische oder technische nennen, da die letztern moralisch-practische oder moralische, auch practische schlechthin heißen.

§. 6.

Man pflegt sonst wohl eine Wissenschaft, welche lehrt, wie ein Zweck nach Principien zu Stande zu bringen ist, eine practische Wissenschaft zu nennen, und demnach würde jede Philosophie practisch seyn, die sich mit der Wirklichmachung menschlicher Zwecke beschäfftiget. Allein wenn die Eintheilung der Philosophie in die theoretische und practische richtig seyn soll, so müssen ungleichartige Principien den Eintheilungsgrund ausmachen, und dann ist die Philosophie allezeit theoretisch oder practisch, je nachdem sie theoretische oder practische Principien hat.

§. 7.

Es giebt aber außer der Moralphilosophie keine philosophische Wissenschaft, welche practische Principien hätte. Denn alle übrigen, wenn sie auch gleich menschliche Zwecke zu ihrem Objecte haben, beruhen doch zuletzt auf theoretischen Principien. Daher kann eigentlich allein die Moral practische Philosophie mit Recht genennt werden.

Anm. In allen übrigen sogenannten practischen Wissenschaften, z. B. der Politik, Oekonomie ꝛc., werden zwar Regeln gegeben, wie das menschliche Begehrungsvermögen gewisse Zwecke zu Stande bringen könne. Aber die Principien, weswegen dieses also geschehen muß, liegen doch in der durch die Natur bestimmten Beschaffenheit dieser Gegenstände, welche allezeit theoretisch erkannt werden muß, und das Begehrungsvermögen wird nur als eine unter mehrern möglichen Ursachen angesehen, den Zweck entweder ganz oder zum Theile zu Stande zu bringen. In der Moral hingegen ist der Zweck selbst ein sittliches Gesetz und das Principium also ganz und gar practisch. Die Moral wird also immer practisch bleiben, wenn gleich mancherley theoretische Erkenntnisse dabey, besonders bey Anwendung ihrer Gesetze, zu Rathe gezogen werden müssen. Dahingegen alle übrige Wissenschaften, die einen bedingten Zweck zum Gegenstande haben, theoretisch bleiben, ob gleich mancherley practische Erkenntnisse in denselben vorkommen.

§. 8.

Die Sittenlehre ist entweder rein oder angewandt, je nachdem man bloß die moralischen Gesetze betrachtet, in wie weit sie aus der Vernunft überhaupt fließen, und die ihr beygeordnete Sinnlichkeit im allgemeinen bestimmen, oder dabey in Erwägung gezogen wird, wie die Anwendung der reinen sittlichen Gesetze auf die Verhältnisse der Menschen, insonderheit unter den Einschränkungen der menschlichen Natur, möglich sey.

§. 9.

In der Moral wird nicht allein untersucht, was geschehen soll, oder was geboten ist, sondern durch

sie

sie ist auch zugleich bestimmt, was vermöge dessen geschehen darf, oder was recht und erlaubt ist. Sie bestimmt also nicht bloß die Pflichten, sondern auch die Rechte und das Erlaubte.

§. 10.

Wenn man nach Principien bloß in Erwägung zieht, in wie weit dem Menschen äußerlich verstattet werden müsse, seine Freyheit zu gebrauchen und in wie weit die Freyheit eines jeden durch die Freyheit der übrigen, durch Zwang eingeschränkt werden könne, so entspringt eine Theorie der Zwangsrechte, die man gewöhnlich das Naturrecht zu nennen pflegt. Das Naturrecht bestimmt nicht, was einer überhaupt moralischer Weise thun darf, sondern nur was er thun darf, ohne daß andere ihn zwingen dürfen das Gegentheil zu thun.

Anm. Daher darf nach Gesetzen des N. R. oft einer etwas thun, was sehr unsittlich ist; denn es kann äußerlich etwas müssen zugelassen werden, was innerlich höchst unrecht ist.

§. 11.

Das Naturrecht ist also ein besonderer Zweig der Moralphilosophie, der in der Abhandlung der Sittenlehre selbst nicht größer seyn darf, als es nöthig ist, um die Pflichten zu bestimmen, die uns, in Beziehung auf die Rechte anderer, obliegen.

§. 12.

Da es nicht für sich evident ist, ob es überall reine sittliche Grundsätze gebe, und ob nicht alle Handlungen nothwendig zuletzt von sinnlichen Principien her-

herrühren, eine Sittenlehre aber nothwendig Gründe verlangt, die von den letztern specifisch verschieden sind, so ist, ehe an eine Wissenschaft der Moral zu denken ist, eine Untersuchung über die Möglichkeit derselben nöthig.

§. 13.

Da nun der Grund der moralischen Handlungen in der practischen Vernunft gesucht werden muß, so wird eine Critik derselben uns nothwendig zur Moral selbst den Weg bahnen müssen.

§. 14.

Unsere Abhandlung wird daher aus drey Haupttheilen bestehen, wovon der erste die Critik der practischen Vernunft, der zweyte die reine und der dritte die angewandte Sittenlehre enthält.

Erster Theil
Critik der practischen Vernunft.

Einleitung.

Von dem menschlichen Begehrungsvermögen zur Bestimmung des Begriffs der practischen Vernunft.

§. 15.

Wir unterscheiden in dem menschlichen Vorstellungsvermögen dreyerley wesentlich von einander verschiedene Wirkungen, nämlich: Erkennen, Fühlen und Begehren, zu denen, um ihres specifischen Unterschieds willen, drey verschiedene Grundvermögen gedacht werden müssen. Diese sind das Erkenntniß-, Gefühl- und Begehrungsvermögen. Von diesen ist hier das letztere der Gegenstand unserer Betrachtung, weil sich durch dasselbe die practische Vernunft allein offenbaren kann.

§. 16.

Das Vermögen eines lebendigen Wesens, nach Vorstellungen zu handeln, d. i., durch seine Vorstellungen Ursach von der Wirklichkeit der Objecte dieser Vorstellungen zu seyn oder sich doch zur Bewirkung derselben zu bestimmen, heißt das Begehrungsvermögen, welches man auch wohl die Willkühr

oder

oder den **Willen** in der weitläuftigsten Bedeutung zu nennen pflegt.

Anm. Die Vorstellung ist das **Muster**, (causa exemplaris,) und das Begehrungsvermögen selbst ist die wirkende Ursache, (causa efficiens).

§. 17.

Man nennt daher Handlungen, (Met. §. 647,) welche das Begehrungsvermögen zur Ursache haben, **willkührliche** Handlungen. Durch eine willkührliche Handlung soll also eine Sache entweder erst hervorgebracht oder nur in ein gewisses Verhältniß zu uns gesetzt werden, oder es soll beydes zugleich geschehen.

§. 18.

Da die Vorstellungen der Objecte die Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens sind, (§. 16,) so hängt die Wirksamkeit des Begehrungsvermögens von dem Erkenntnißvermögen ab, und es muß also mit dem Begehrungsvermögen jederzeit ein Erkenntnißvermögen verknüpft seyn.

§. 19.

Das Begehrungsvermögen ist aber doch ein besonderes **Grundvermögen**, das von den übrigen Vermögen der Seele wesentlich verschieden ist. Denn Erkennen, Fühlen, (Lust und Unlust empfinden,) und Begehren, kündigen sich dem Bewußtseyn als specifisch verschiedene Wirkungen an, die aus einander gar nicht abgeleitet werden können.

Anm. Es muß zum Erkennen und zum Fühlen erst noch etwas ganz Neues, das von jenen Wirkungen gänzlich verschieden ist, hinzu kommen, wenn ein Begehren entstehen soll. Und wenn gleich den Verstand

stand z. B. ein Bestreben zum Denken bewohnet, so ist dieses doch kein Begehren; denn dann müßte die Vorstellung des Denkens die Ursache des hervorgebrachten Denkens seyn.

§. 20.

Das Begehrungsvermögen äußert sich durch das Begehren, d. i., dadurch, daß das Subject durch die Vorstellung eines Gegenstandes wirklich bestimmt wird, Ursache desselben zu seyn. Das Begehren ist aber entweder positiv oder negativ, je nachdem es das Daseyn oder Nichtseyn eines Gegenstandes zum Objecte hat. Das negative Begehren wird auch Verabscheuen genannt, da hingegen das positive Begehren schlechthin das Begehren heißt.

§. 21.

Der im Subjecte liegende hinreichende Grund, einen Gegenstand zu begehren oder zu verabscheuen, (§. 20,) heißt eine Begierde, oder eine Verabscheuung. Die Fähigkeit (Metaph. §. 647) des Subjects zu einer Begierde oder Verabscheuung ist ein Hang, und der subjective Grund des Ursprungs einer Begierde oder einer Verabscheuung ist ein Trieb.

§. 22.

In jeder Handlung des Begehrungsvermögens sind zwey wesentliche Stücke zu unterscheiden: 1) das, was begehrt wird, oder das Object, und 2) das, warum es begehrt wird, oder die Art und Weise der Vorstellung, deren Gegenstand begehrt wird. Ersteres wird auch die Materie, letzteres die Form des Begehrens genannt.

§. 23.

Die Verschiedenheit der Objecte oder der Materie kann keinen Grund der Verschiedenheit des Begehrungsvermögens enthalten. Aber die Verschiedenheit der Bestimmungsgründe, oder der Form des Begehrens, muß auch einen Unterschied in dem Vermögen selbst hervor bringen. Nun giebt es aber nur zweyerley ihrer Quelle nach ungleichartige Vorstellungen, nämlich sinnliche und intellectuelle. Es kann also alles Begehren der Form nach nur entweder sinnlich oder intellectuel seyn, je nachdem die Vorstellungen der erstern oder der andern Art die Bestimmungsgründe desselben sind.

§. 24.

Wenn das Sinnliche in der Vorstellung den Bestimmungsgrund des Begehrens enthält, so heißt das Begehrungsvermögen in dieser Rücksicht sinnlich, wenn auch gleich Verstand und Vernunft Antheil an der Vorstellung selbst haben, und sie als Bestimmungsgrund vorstellen. Wenn aber das Intellectuelle in der Vorstellung für sich allein den Bestimmungsgrund des Begehrens enthält, so heißt das Begehrungsvermögen in dieser Rücksicht intellectuel, wenn auch gleich die Sinne an der Vorstellung Theil haben. In wie fern das Begehrungsvermögen sinnlich ist, wird es das untere, in wie fern es intellectuel ist, das obere genannt.

§. 25.

Das sinnliche Begehrungsvermögen ist entweder blind und bloß thierisch oder verständig, je nachdem die Vorstellungen, welche es bestimmen, bloße sinn-

sinnliche Eindrücke des Angenehmen und Unangenehmen sind, oder die Vorstellung des Verhältnisses der Mittel und Zwecke, d. i., die vernünftige Erkenntniß, daran Theil hat.

§. 26.

Eine Wirkung, welche sich die Vernunft als Bestimmungsgrund des Begehreus vorstellt, heißt ein Zweck, und die Ursachen, wodurch derselbe als wirklich gedacht wird, werden Mittel genannt. Das Verhältniß der Mittel und Zwecke ist also ein Verhältniß einer gewissen Art von Ursach und Wirkung, und zur Vorstellung eines solchen Verhältnisses ist jederzeit Vernunft erforderlich.

§. 27.

Die Begierden in einem sinnlichen Begehrungsvermögen, welche ohne Erkenntniß ihrer Gegenstände wirken, sind blind und heißen Instincte; diejenigen aber, welche durch die Erkenntniß ihrer Objecte entstehen, sind verständig. Erstere entstehen bloß durch sinnliche Eindrücke, durch gewisse Veränderungen in den Organen, letztere durch Erkenntniß der Beziehung der Objecte auf das Subject.

§. 28.

Der Bestimmungsgrund des sinnlichen Begehrungsvermögens (§. 24) ist die innige Empfindung des Angenehmen, d. i., der Genuß. Dieser Zustand hängt aber allemahl von den besondern Verhältnissen der Gegenstände zu der Receptivität des Subjects ab. Diese Verhältnisse sind nun entweder durch die Natur selbst schon bestimmt, indem sie durch Instincte

stincte (§. 27) das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung der Objecte antreibt, oder die Vernunft macht sie durch Versuche nach Erfahrungsgesetzen ausfindig, wie dieses in den mehresten Fällen bey den Menschen ist. Da aber hier die Vernunft den Bestimmungsgrund des Begehrens nicht in sich selbst enthält, sondern nur den sinnlichen Bestimmungsgrund denkt und die Mittel zum Zwecke der Sinnlichkeit ausfindig macht, so ist der Gebrauch, der hierbey von der Vernunft gemacht wird, ganz theoretisch, indem sie bloß erkennt, wie der Zweck der Sinnlichkeit, der von der Natur selbst unabhängig von unserer Vernunft bestimmt ist, nach Naturgesetzen am besten erreicht werden könne. Ein solches Begehrungsvermögen bleibt aber, ob schon die Vernunft als theoretisches Vermögen mit ihm verknüpft ist und auf dasselbe einfließt, doch immer ein unteres (§. 24).

§. 29.

In wie fern die Vernunft einen Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens enthält, heißt sie **practisch**. Sie ist entweder **unmittelbar** und **an und für sich selbst** oder nur **mittelbar** practisch, je nachdem der letzte Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens in ihr selbst oder außer ihr liegt, und nur durch sie vorgestellt wird. Im letztern Falle beweiset sie sich nur als theoretisches Vermögen, (durch das Erkennen,) wirksam, und heißt nur uneigentlich practisch, weil sie doch die Richtung einer gewissen Handlung bestimmt. Die unmittelbar practische Vernunft heißt auch die **reine practische** Vernunft.

§. 30.

§. 30.

Wenn ein oberes Begehrungsvermögen (§. 24) möglich seyn soll, so muß die Vernunft unmittelbar practisch (§. 29) seyn, oder in sich selbst einen Bestimmungsgrund enthalten, der von allen sinnlichen Bestimmungsgründen unabhängig ist. Ist die Vernunft bloß ein von der Natur bestimmtes Mittel, den Zweck des sinnlichen Begehrungsvermögens zu befördern, so ist sie, an sich betrachtet, bloß theoretisch, und kann für sich selbst gar keine Handlungen bestimmen, indem sie bloß fremde Bestimmungsgründe vorstellt, und dadurch, so viel möglich, dem sinnlichen Begehrungsvermögen seine Richtung giebt.

§. 31.

Die reine practische Vernunft ist also nichts anders, als das Vermögen, das obere Begehrungsvermögen (§. 24) zu bestimmen, so wie die Sinnlichkeit oder die Empfindungsfähigkeit das Vermögen ist, das untere Begehrungsvermögen zu bestimmen. Wem keine reine practische Vernunft zukommt, dem kommt auch kein oberes, sondern, wenn ihm überall ein Begehrungsvermögen zukommt, nur ein unteres zu, und es kann also der Begriff der reinen practischen Vernunft dazu dienen, den Begriff des oberen Begehrungsvermögens zu bestimmen, indem der Bestimmungsgrund desselben deutlich durch denselben ausgedruckt ist.

§. 32.

Wenn das Begehrungsvermögen nur ein intellectuelles (§. 24) wäre, so würde es nothwendiger Weise durch reine Vernunftvorstellungen bestimmt werden müssen,

müssen, und alle Handlungen desselben würden dieser Regel, als einem Naturgesetze eines solchen Vermögens, unterworfen seyn; und wenn hingegen das Begehrungsvermögen bloß sinnlich (§. 24) wäre; so würden es die sinnlichen Vorstellungen nach einem Naturgesetze allemahl und nothwendig bestimmen.

§. 33.

Das innere Vermögen des Subjects unter den sinnlichen und intellectuellen Vorstellungen, die Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögen zu wählen und durch sie die Handlung hervor zu bringen, heißt der **Wille** im eigentlichen Sinne, und in wie fern dieses Vermögen eine absolute Ursache der Handlungen ist, wird es die **Freyheit**, und der Wille ein **freyer Wille** genannt.

§. 34.

Ohne Vernunft ist kein Wille (§. 33) möglich. Denn dieser setzt eine Wahl unter mehrern Bestimmungsgründen voraus. Eine Wahl kann aber ohne Vorstellung der zu wählenden Objecte nach Regeln nicht geschehen. Nun ist aber das Vermögen, sich die Dinge nach vorgestellten Regeln zu denken, die Vernunft. Folglich setzt ein Wille Vernunft zum voraus. Und ein bloß thierisches Begehrungsvermögen (§. 25) kann daher kein Wille seyn.

§. 35.

Der Wille ist also nichts anders, als das Begehrungsvermögen, in wie fern dasselbe seine Bestimmungsgründe von vernünftigen Erkenntnissen empfängt und

und sich innerlich nach denselben zu Handlungen bestimmt.

§. 36.

Der Wille ist entweder rein oder empirisch, je nachdem reine oder empirische Regeln seine Bestimmungsgründe sind. Er wählt entweder nur reine Vernunftprincipien zu seinen Bestimmungsgründen, oder es haben auch empirische Regeln, die sinnliche Bestimmungsgründe enthalten, mit Antheil an der Willensbestimmung, obgleich die reinen Vernunftprincipien nicht ohne Wirksamkeit in ihnen sind. Ersterer ist ein gänzlich reiner, letzterer ein durch Sinnlichkeit afficirter reiner Wille.

§. 37.

Alle sinnlichen Triebe und Begierden setzen Bedürfnisse zum voraus. Ein Bedürfniß ist aber das Verhältniß eines lebendigen Wesens zu etwas, dessen Abwesenheit in ihm Unlust verursacht (Erfahrungs-Seelenl. §. 449). So bald daher das Object der Begierde (§. 22) wirklich gemacht ist, wird sie befriediget und jede Befriedigung der Begierde ist angenehm, so wie der Mangel der Befriedigung unangenehm ist.

§. 38.

Der angenehme Zustand eines lebendigen Wesens wird sein Wohlseyn genannt, so wie der unangenehme Zustand desselben sein Weheseyn oder Uebelbefinden heißt. Ein Wohlseyn, das, so wohl seiner Stärke als Umfange und Dauer nach, das Uebelbefinden weit übertrifft, ist Glückselig-

keit,

keit, und wenn diese als von gar keinen äußern Bedingungen abhängig, folglich als unbedingt und unendlich, und folglich auch frey von allem Uebelbefinden gedacht wird, so ist dieses die Idee der höchsten und vollkommensten Glückseligkeit, die auch Seligkeit genannt wird.

§. 39.

In einem Wesen, dessen Glückseligkeit von sinnlichen Begierden abhängt, ist keine Seligkeit möglich. Denn alle sinnlichen Triebe und Begierden setzen Bedürfnisse zum voraus, (§. 37,) und es muß also immer Etwas da seyn, das Unlust verursacht, um diese zu wecken, weil sonst alle Begierden aufhören würden, indem gar kein Bestreben nach Befriedigung, d. i., überall keine Begierde möglich wäre. Die Seligkeit kann daher kein Zustand seyn, welcher von sinnlichen Bedingungen abhängt.

§. 40.

Alle Begierden haben das Gemeinschaftliche, daß sie Befriedigung verlangen, und wo daher Begierden sind, da ist das Bestreben derselben nach Befriedigung nothwendig. Dieses allgemeine Bestreben des Subjects nach Befriedigung seiner Begierden wird die Selbstliebe genannt, die also keine besondere Begierde ausmacht, sondern die Summe aller Begierden ist. Und da die Befriedigung aller Begierden mit Annehmlichkeit verknüpft ist, (§. 37,) so ist mit der Befriedigung der Selbstliebe das Wohlseyn des Subjects (§. 38) nothwendig verknüpft, welches selbst zur Glückseligkeit wird, wenn man es auf eine solche Art erreicht,

erreicht, daß weder aus der Befriedigung der Begierden selbst, noch aus andern Quellen ein größeres Uebelbefinden entsteht.

§. 41.

Die Objecte der Begierden sind die Bedürfnisse, (§. 37,) und die Summe der Objecte und Verhältnisse, von deren Daseyn unser Wohlseyn und unsere Glückseligkeit abhängt macht die Summe unserer Bedürfnisse aus.

§. 42.

Daß der Mensch ein Begehrungsvermögen besitze, ist Thatsache. Eben so offenbar lehrt auch die Erfahrung, daß die Vernunft durch Vorstellung allgemeiner Regeln auf die Bestimmung desselben Einfluß hat. Die mehresten der menschlichen Begierden entstehen erst durch die Vernunft; denn sie lehrt uns erst die Objecte vermittelst der Erfahrung kennen. Durch diese allein lernen wir einsehen, ob und wie sie in uns Lust oder Unlust verursachen; wie stark und dauerhaft die mit ihnen verknüpfte Lust sey; welche Begierden beysammen Statt finden, wie sie einander Abbruch thun, oder mit einander zu vereinigen sind, u. s. w. Durch die Erfahrung lernen wir, welche andere Dinge und Verhältnisse auf die Bestimmung unsers Begehrungsvermögens einfließen; wie also Gewohnheit, Erziehung, Complexion, Temperament, Gesellschaft u. s. w. thun könne. Die Erkenntnisse hiervon haben ohne allen Zweifel auch die Bestimmung und Ordnung unserer Begierden einen großen Einfluß.

§. 43.

Wie also der Selbstliebe, (§. 40,) am besten Genüge geleistet werde, d. h.: wie die größte Summe

der Begierden auf die längste Zeit, durch die ganze Lebensdauer hindurch am sichersten zu befriedigen sey, lehrt die Vernunft nach Erfahrungsgesetzen. Die Vernunft kann uns also allein mit Hülfe der Erfahrung Anweisung geben, wie das größtmögliche Wohlseyn, d. i.: Glückseligkeit in der menschlichen Natur, erreicht werden könne, und der systematische Inbegriff dieser Vorschriften der Vernunft ist die Glückseligkeitslehre.

§. 44.

Dergleichen Vorschriften setzen zum voraus, daß das vernünftige Subject ein Vermögen besitze, unter mehrern Begierden und Neigungen nach gewissen Gründen zu wählen, und eine gewisse Ordnung unter die Neigungen zu bringen, welche durch die Regeln der Vernunft bestimmt ist. Wenn aber der letzte Bestimmungsgrund, oder die Regel, wornach alle Begierden geordnet werden, doch nur aus der Sinnlichkeit genommen, obgleich durch Vernunft gedacht ist; so wird im Grunde das Begehrungsvermögen immer nur allein durch das Gefühl der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit bestimmt; und es ist also nur ein unteres, (§. 24,) obgleich ein verständiges, (§. 25,) Begehrungsvermögen, dem ein oberes Erkenntnißvermögen, nämlich die Vernunft, als ein Mittel beygeordnet ist, seine Bestimmung zu erreichen. Sie dient dem Menschen in diesem Falle nur dazu, wozu den Thieren der Instinct gegeben ist, als Mittel zum Zwecke der Neigungen, um die Selbstliebe auf die beste Art zu befriedigen. Aber in einer solchen Qualität ist die Vernunft an und für sich nicht practisch, (§. 30.) Sie

wird nur durch das Interesse der Neigungen gereitzt und hat keinen eigenen Zweck für sich selbst.

Anm. So wie uns die Vernunft dient, Häuser zu bauen, Häfen anzulegen, Staaten zu errichten u. s. f., wobey sie die Dinge nach den ihnen eigenthümlichen Gesetzen, die sie erforscht hat, zu den Bedürfnissen des Menschen, die sich nach und nach hervor thun anordnet; so kann sie auch die sich vorfindenden Begierden dem durch die Natur selbst vorgeschriebenen Zwecke gemäß einrichten, und ist also in so weit allerdings von großem Einflusse auf das Leben. Allein da sie nach der Voraussetzung für sich selbst keine Kraft hat, so wird es bey ihren Vorschriften doch bloß darauf ankommen, wie stark die Begierde ist, auf deren Befriedigung sie zielen. Und wenn die Stärke dieser Begierden abermahls gar nicht von einem absoluten innern Princip des Subjects abhängt, so wird dieses immer von etwas außer ihm abhängen, und die Vernunft wird ohne Ungereimtheit nie gebieten können, daß etwas unbedingt geschehen solle.

§. 45.

Wenn der Mensch nicht eine reine practische Vernunft, (§. 29.) und einen freyen Willen besitzt, so ist überall kein moralischer Begriff, der für ihn gültig wäre, möglich. Denn diese setzen sämmtlich ein unbedingtes, absolutes Vermögen oder Freyheit zum voraus. Nun sind wir aber im Besitze von einer großen Menge moralischer Begriffe und Grundsätze, die für uns sämmtlich chimärisch und ohne Bedeutung seyn würden, wenn unsere Vernunft nicht für sich selbst practisch seyn könnte, und von deren Realität doch offenbar die ganze Würde der menschlichen Natur abhängt.

§. 46.

Die Begierden und Neigungen des menschlichen Begehrungsvermögens ausfündig zu machen und ihre Gesetze zu bestimmen, ist ein Gegenstand für die Psychologie. Aber die Möglichkeit eines Vermögens zu untersuchen, wodurch allein moralische Handlungen möglich sind, muß das nothwendigste Geschäfft der Moral-Philosophie seyn.

§. 47.

Wenn sich aber ein moralisches Vermögen in der menschlichen Natur wirksam beweisen soll, so gehört dazu: 1. ein moralisches Gesetz, wodurch die Vernunft für sich practisch ist; 2. ein moralisches Object, worauf alles Handeln gerichtet ist, d. i.: ein sittliches Gut; 3. ein Grund im Subjecte, der es zur Befolgung des moralischen Gesetzes geneigt macht; und 4. die Uebereinstimmung aller Dinge mit dem moralischen Gesetze, wodurch die Forderungen desselben als möglich gedacht werden.

Erster Abschnitt.

Von dem moralischen Gesetze und von der Freyheit, als der nothwendigen Bedingung des erstern.

§. 48.

Die Vernunft kann nicht anders auf den Willen, (§. 35,) Einfluß haben, als durch practische Regeln, welches allgemeine Urtheile sind, die eine

eine Willensbestimmung für mehrere Fälle ausdrucken.

§. 49.

Practische Regeln, welche alle übrigen unter sich begreifen, oder die den Grund aller übrigen enthalten, werden practische Grundsätze genannt, (Log. §. 343.) Unter denselben werden entweder die practischen Regeln aller vernünftigen Wesen überhaupt, oder einzelner Subjecte nur einer gewissen Art vernünftiger Wesen als enthalten gedacht. Erstere können objective, letztere subjective Grundsätze oder practische Maximen heißen. Objective Grundsätze können auch subjective, oder Maximen seyn, aber nicht umgekehrt; nicht jede Maxime kann allemahl für jedermann gelten, d. h., ein Grundsatz seyn.

§. 50.

Die objectiven practischen Grundsätze sind entweder empirisch oder rein, je nachdem das, was durch dieselben wirklich gemacht werden soll, durch Erfahrung gegeben oder durch die Natur und das Wesen der gemeinschaftlichen Vernunft selbst bestimmt ist. Die Erfahrung lehrt, daß es gewisse Zwecke im Subjecte gebe, und in wie weit und wie dieselben durch den Willen, (§. 35,) ausführbar sind. Aus dieser Erkenntniß wird eine practische Regel entworfen, die für Alle gilt, die einen gleichen Zweck in ihrer Natur erkennen, ein Gleiches begehren und keine andern Mittel wissen, denselben zu erreichen. Eine solche Regel ist also auf Erfahrung gebauet, und ist, in wie fern sie ein System von andern practischen Re-

geln bestimmt, ein practischer Erfahrungsgrundsatz. Ein reiner practischer Grundsatz wird gar nicht durch die Einwirkung gewisser Objecte auf das Subject oder durch Erfahrung, sondern unmittelbar durch das Wesen der practischen Vernunft selbst bestimmt.

§. 51.

Alle empirische Grundsätze sind nur bedingt und comparativ allgemein; alle reine practische Grundsätze sind aber unbedingt und absolut allgemein. Denn ein practischer Satz ist bedingt, wenn er nur unter gewissen Bedingungen, deren Realität erst aus Erfahrung erkannt wird, und die also selbst nicht als nothwendig erkannt werden, ein Bestimmungsgrund des Willens ist, und comparativ allgemein, wenn er nur für eine gewisse Classe vernünftiger Wesen Gültigkeit hat. Nun ist dieses aber bey empirischen Grundsätzen der Fall. Denn erstlich hängen sie von gewissen Natureinrichtungen ab, die von der Vernunft und dem Willen selbst unabhängig sind, und die man eben deßwegen erst durch Erfahrung kennen lernen kann; deßwegen sind sie bedingt. Zweytens folgt aus der Natur der Vernunft gar nicht nothwendig, daß alle vernünftige Wesen überhaupt eben die Gegenstände begehren und durch keine andern Mittel zu ihrem Zwecke gelangen könnten; folglich können dergleichen Grundsätze nur comparative Allgemeinheit haben. Da hingegen die reinen Grundsätze mit und durch das Wesen der Vernunft selbst gegeben sind, so sind sie eben dadurch von etwas, das außer der Vernunft wäre, unabhängig, folglich unbedingt; und

weil

weil hierdurch die Vernunft selbst die Willensbestimmung ausdruckt, so muß ein reiner Grundsatz auch für alle vernünftige Wesen, die mit einem Willen begabt sind, gültig, d. h.: absolut allgemein seyn.

§. 52.

In jedem practischen Satze muß man, so wie in jedem Urtheile überhaupt, (Log. §. 181,) Materie und Form unterscheiden. Die Materie oder der Inhalt ist das, was begehrt wird, das Object des Willens, (§. 22,) und die Form ist die Art und Weise, wie es begehrt wird.

§. 53.

Alle Materie des Willens ist, so wie alle reale Objecte überhaupt, durch Erfahrung gegeben, und wir lernen also alle Objecte des Begehrens erst durch Erfahrung kennen. Daher können die Objecte des Begehrungsvermögens ihrer Materie nach a priori gar nicht bestimmt werden, und es sind deren unendlich viele möglich.

§. 54.

Der Form nach sind alle Grundsätze allgemein und nothwendig. Denn ein Grundsatz ist nur durch die Vernunft möglich, und seine Form muß daher durch Vernunft bestimmt seyn. Nun besteht aber eben die Natur eines Grundsatzes der Vernunft darin, daß er alle Fälle nothwendiger Weise bestimmt, und die Form der practischen Grundsätze besteht daher in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, es sey nun, daß diese selbst erst durch die Erfahrung oder

oder schon a priori bestimmt, d. h.: comparativ oder absolut, bedingt oder unbedingt sey.

§. 55.

Der Bestimmungsgrund des Willens in einem practischen Grundsatze liegt entweder in der Materie oder in der Form, (§. 54,) desselben: man will entweder die Form, weil man nach der Vernunft die Materie nicht anders erlangen kann; oder man will die Materie, weil man nach der Vernunft die Form auf sie anwenden kann, oder weil sie in die Form paßt und darunter gebracht werden kann. Man kann in Rücksicht auf diesen Unterschied die erstere Art der Grundsätze materiale, die andern formale Grundsätze nennen.

§. 56.

Die materialen Grundsätze können offenbar nur comparative Allgemeinheit und bedingte Nothwendigkeit haben. Denn da man nach denselben die Form bloß um der Materie willen befolgt, (§. 57,) so wird man den Grundsatz nur unter der Bedingung zu dem Bestimmungsgrunde seines Willens machen können, in wie fern man theils die Materie selbst will, theils die Regel für das gehörige Mittel hält. Beydes hängt aber alle Mahl von gewissen Beschaffenheiten der Natur des Subjects und der besondern Art der Einwirkung des Objects auf das Subject ab, von denen, da sie beyde erst in der Erfahrung durch die Natur selbst bestimmt sind, kein Mensch wissen kann, ob sie in allen vernünftigen Wesen nothwendiger Weise so seyn müssen, und ob sich die Bedürfnisse nicht auf eine andere Art befriedigen lassen. Begehren andere vernünf-

tige

tige Wesen diese Zwecke nicht, oder wissen sie andere Mittel, diese Zwecke zu erreichen, als wovon die Unmöglichkeit nie bewiesen werden kann; so haben die Grundsätze für diese vernünftigen Wesen keine Gültigkeit. Also haben sie nur comparative Allgemeinheit und bedingte Nothwendigkeit, die sich auf die Analogie der Erfahrung gründet.

§. 57.

Materiale Grundsätze werden also befolgt, weil sie als Mittel zu einem Zwecke angesehen werden, der von dem Grundsatze selbst verschieden ist, und der eben die Materie des Grundsatzes ausmacht, durch welche schon anderweitig das Begehrungsvermögen bestimmt ist. Der Grundsatz druckt nur aus, daß oder wie der Wille ein Mittel seyn könne, den Zweck zu erreichen, und ihre Gültigkeit hängt daher von drey Bedingungen ab: 1. daß der Zweck wirklich begehrt werde; 2. daß das Begehrungsvermögen ein Mittel seyn könne, den Zweck auszuführen, oder daß es stark genug sey; und 3. daß die Art und Weise, wie er erreicht werden soll, von dem Subjecte genehmigt werde. Es sind daher alle materiale Grundsätze bloß Vorschriften und Anrathungen für die Erreichung eines gewissen Zwecks, welche das Subject, wenn es etwa den Zweck nicht will, verwerfen kann; nicht eigentliche practische Gesetze, die dem Subjecte unbedingt und absolut nothwendiger Weise etwas gebieten.

§. 58.

Die Zwecke nun, welche die Vernunft als materiale Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens außer sich antrifft, liegen

1. ent-

1. entweder in der allgemeinen sinnlichen Natur des Menschen, wie das möglichst grösste Wohlseyn, als welches die Vernunft für einen natürlichen Zweck der sinnlichen Triebe erkennt, wo der practische Grundsatz entweder nur im allgemeinen das Begehrungsvermögen als ein mögliches Mittel zu diesem Zwecke bestimmt, oder allgemeine Mittel ausdruckt, wie man nach der Erfahrung durch den Willen zu diesem Zwecke am besten gelangen könne. Grundsätze, welche auf diesen Zweck gehen, sind pragmatische Grundsätze, allgemeine Klugheitslehren des menschlichen Lebens.

2. Ein Mensch hat sich unter mehrern für ihn möglichen zufälligen Zwecken einen oder mehrere ausgewählt, die er wirklich zu machen begehrt, und die Vernunft schreibt die Mittel in einer Regel vor, wornach diese Zwecke der Erfahrung zufolge durch den Willen erreicht werden können. Diese sind technische, (§. 5,) Grundsätze, Regeln der Kunst und der Geschicklichkeit.

Da das größtmöglichste Wohlseyn ein Zweck ist, den sich alle Menschen vermöge ihrer Natur vorsetzen, so wird der Grundsatz, der sich darauf bezieht, für alle Menschen, jedoch nur bedingter Weise gelten; da aber verschiedene Subjecte auch verschiedene zufällige Zwecke haben, so werden die technischen Grundsätze nur für den Willen derjenigen gültig seyn, die gleiche Zwecke verfolgen.

§. 59.

Die formalen Grundsätze müssen absolute Allgemeinheit und unbedingte Nothwendigkeit haben, (§. 54;) denn die Form ist in jedem Grundsatze durch die

Ver-

Vernunft selbst bestimmt; und wenn daher in ihr der Bestimmungsgrund liegt, so ist derselbe nicht durch die Erfahrung, sondern a priori durch das Wesen der Vernunft selbst bestimmt. Folglich gilt er für alle vernünftige Wesen überhaupt, d. h.: er ist absolut allgemein, und kann von der Vernunft gar nicht getrennt werden, seine Nothwendigkeit hängt also von nichts anderm ab, sie ist durch die Natur der Vernunft selbst bestimmt, d. i., er ist unbedingt nothwendig.

§. 60.

Formale Grundsätze werden also um ihrer selbst willen befolgt, weil ihr Bestimmungsgrund in dem Wesen der Vernunft liegt, und die reine Vernunft den Willen gar nicht anders bestimmen kann als durch sie. Sie sind daher practische Gesetze, d. h., solche Regeln, die einen nothwendigen Bestimmungsgrund für jeden vernünftigen Willen enthalten, und unbedingt gebieten; denn da die Vernunft in jedem vernünftigen Wesen anzutreffen ist, so muß auch ihr Bestimmungsgrund des Willens in jedem anzutreffen seyn. Formale Grundsätze schreiben keine Mittel zu einem Zwecke vor, sondern werden um ihrer selbst willen ausgeübt, weil sie die Form der Vernunft enthalten. Das Object, das durch sie geboten ist, wird nur begehrt, weil und in wie fern es unter die allgemeine Form der Vernunft paßt, und das Gesetz bey dergleichen einzelnen Fällen seine Anwendung findet.

§. 61.

Wenn die Vernunft für sich einen Bestimmungsgrund des Willens enthalten soll, so kann derselbe nirgends

gends anders als in der vernünftigen Form der practischen Grundsätze enthalten seyn. Denn in einem practischen Grundsatze ist, so wie in jedem Urtheile überhaupt, nichts als Materie und Form enthalten, (§. 52;) alle Materie ist aber durch die Sinne und die Erfahrung gegeben, (§. 53,) und bloß die Form in dem Grundsatze wird durch die Vernunft bestimmt, (§. 54:) folglich ist der Bestimmungsgrund des Willens durch die reine Vernunft alle Mahl in der Form zu suchen, und ein formaler Grundsatz nimmt seinen Bestimmungsgrund alle Mahl aus der reinen Vernunft.

§. 62.

Alle materiale Grundsätze nehmen ihren Bestimmungsgrund aus der Sinnlichkeit, und sind daher empirisch; denn diese setzen den Bestimmungsgrund in die Materie, (§. 55.) Die Materie kann aber den Willen nicht anders bestimmen, als durch die Vorstellung ihres Verhältnisses, in welchem sie gegen die Empfänglichkeit des Subjects gedacht, d. i.: je nachdem sie als unmittelbar oder mittelbar angenehm oder unangenehm vorgestellt wird, welches zuletzt nie anders als durch die Sinne empfunden werden kann, und dessen Vorstellung daher jederzeit empirisch seyn muß.

§. 63.

Alle formale practische Grundsätze nehmen ihren Bestimmungsgrund aus der Vernunft selbst, und sind daher ihrem Bestimmungsgrunde nach rein, (§. 50.) Denn die Form ist durch die Vernunft a priori bestimmt; und wenn gleich formale Grundsätze auf Erfahrungsgegenstände angewandt und letztere wirklich

zu

zu machen durch sie geboten wird, so bleibt der letzte Bestimmungsgrund in denselben, als worauf es eigentlich allein ankommt, doch immer rein, da die Materie in denselben bloß deßwegen wirklich gemacht wird, weil es die Form verlangt.

§. 64.

Da jeder practischer Satz ein Object oder eine Materie hat, (§. 52,) so muß auch der formale practische Grundsatz ein Object haben. Dieser ist also von einem materialen Grundsatze nur darin unterschieden, daß in ihm nicht die Materie, sondern die Form, d. i.: der Umstand, daß die Materie ein allgemeines Object eines jeden vernünftigen Willens seyn soll, den Bestimmungsgrund enthält. Nach materialen Grundsätzen will man etwas oder will es nicht, weil unsere subjective Natur einmahl so eingerichtet oder gestimmt ist, daß wir daran entweder Vergnügen oder Mißvergnügen finden. Nach formalen Grundsätzen will man aber etwas oder will es nicht, deßwegen, weil es allgemein entweder gewollt oder nicht gewollt werden darf oder soll.

Anm. Daher kann ein formaler Satz mit einem materialen einerley Object haben, wenn nur ihre Bestimmungsgründe nicht einerley sind; z. E. der Satz: Suche anderer Menschen Wohl zu befördern, so viel du kannst, ist formal, wenn er den Willen deßwegen bestimmt, weil man einsieht, es könne nicht nur jedermann sich diese Regel ohne Widerspruch zum Principio seines Willens machen, sondern es werden hierdurch auch die Zwecke der Menschheit am besten befördert, als welches eben das Object des allgemeinen Willens ist; er ist aber material, wenn er bloß deß-

halb

halb den Willen bestimmt, weil man einsieht, man befördere dadurch früh oder spät sein eigenes Wohl.

§. 65.

Alle materiale Grundsätze sind Grundsätze des untern Begehrungsvermögens; alle formale Grundsätze sind Grundsätze des obern Begehrungsvermögens: denn das Begehrungsvermögen ist allemahl ein unteres, so bald es durch sinnliche Vorstellungen bestimmt wird, (§. 24.) Nun ist aber die Materie alle Mahl eine sinnliche Vorstellung, (§. 53;) wenn also diese das Begehrungsvermögen bestimmt, so ist es immer ein unteres. Hingegen ist die Form alle Mahl in der Vernunft selbst gegründet, (§. 54,) folglich eine intellectuelle Vorstellung, und wenn sie also das Begehrungsvermögen bestimmt, so ist es ein oberes, (§. 24.)

§. 66.

Ein practischer Satz, welchen zum allgemeinen Bestimmungsgrunde des Willens zu machen die Vernunft für unbedingt nothwendig erkennt, ist ein **moralisches Gesetz** oder ein **Sittengesetz**.

§. 67.

Hieraus fließt also:

1. Daß ein Sittengesetz ein jedes vernünftiges Wesen zu seiner Maxime, (§. 49,) müsse machen können;

2. daß es absolut allgemein und unbedingt nothwendig, d. i.: für jedermann und ohne alle Ausnahme gültig, und zum Wesen der Vernunft gehörig seyn müsse;

3. daß

3. daß der Bestimmungsgrund in demselben eine reine intellectuelle Vorstellung seyn müsse.

Anm. Die beyden ersten Kennzeichen muß man natürlicher Weise so verstehen, daß bey der Anwendung der Sittengesetze auf einzelne Fälle jederzeit die Bedingungen erwogen werden müssen, unter denen eine Regel allgemein und nothwendig ist, und unter denen ein gewisses Object in die Form eines Sittengesetzes gebracht werden kann; denn das Sittengesetz kann allerdings befehlen, daß nur gewisse Personen und nur in gewissen besondern Verhältnissen etwas thun oder lassen sollen. Aber deßhalb verliert es jene Kriterien doch nicht, indem die Vernunft es anerkennt und billigt, daß jedermann, der in dergleichen Lagen und Verhältnissen sich befindet, dieses Gesetz sich zur Maxime machen müsse.

§. 68.

Kein materialer Grundsatz, (§. 55,) kann ein Sittengesetz, (§. 66,) seyn, denn materiale Grundsätze können weder absolut allgemein noch unbedingt nothwendig seyn, (§. 56;) sie sind empirisch und nehmen ihren Bestimmungsgrund alle Mahl aus der Sinnlichkeit (§. 62.)

§. 69.

Alle materiale practische Grundsätze sind gleichartig, und gehören unter das Princip der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit; denn der Bestimmungsgrund des Willens im Objecte liegt in der Vorstellung, daß das Object im Subjecte Lust erregen werde. Das Subject erwartet von der Wirklichkeit des begehrten Gegenstandes eine Empfindung der Annehmlichkeit, und nur diese ist der Bestimmungsgrund

des

des Willens. Mithin haben alle materiale Grund-
sätze zuletzt Annehmlichkeit des Lebens zum Bestim-
mungsgrunde. Das Bewußtseyn eines lebendigen
Wesens aber von der Annehmlichkeit des Lebens, die
ununterbrochen sein ganzes Daseyn begleitet, ist **Glück-
seligkeit**, (§. 38,) und das Princip, sich diese zum
höchsten Bestimmungsgrunde der Willkühr zu machen,
das Princip der Selbstliebe, (§. 40.) Alle materiale
Principien gehören also dahin, und sind Principien
der Neigungen.

§. 70.

Alle practische materiale Bestimmungsgründ
deren man sich überhaupt bedienen kann, sind en
der **subjectiv** oder **objectiv**. Die erstern
entweder **äußere** zufällige Umstände, wie Erzieh
Gewohnheit, bürgerliche Verfassung u. s. w.,
innere Gefühle durch die Sinne überhaupt oder d
einen moralischen insbesondere. Die letztern sind e
falls entweder **äußere**, der Wille eines allervollk
mensten Wesens, oder **innere**, die Vollkommen
unserer Natur. Alle diese Objecte aber werden nic
absolut um ihrer selbst willen, sondern relativ als all
gemeine Mittel der Glückseligkeit begehrt.

§. 71.

Ein Sittengesetz muß nothwendig ein formales
Principium, (§. 55,) seyn; denn in diesem allein
sind alle diejenigen Merkmahle anzutreffen, die von
einem moralischen Gesetze, (§. 67,) gefordert werden,
indem die formalen Grundsätze absolut allgemein und
unbedingt nothwendig, (§. 59,) rein und intellectuell,

. 63,)

(§. 63,) sind. Wie der Wille aller vernünftigen Wesen nach einerley Principien bestimmt werden, und also vollkommen harmonisch gedacht werden könne, ist auch nur dadurch begreiflich, daß die Form der Vernunft der Bestimmungsgrund des Willens sey. Denn diese Form gebietet nur diejenigen Objecte zu begehren, von denen jedes andere vernünftige Wesen auch wollen kann, daß man sie begehre. Sie werden also alle in Harmonie einerley wollen, und nichts wollen, was sie nicht alle wollen können, wenn sie ein solches Princip bestimmt.

§. 72.

Moralische Gesetze sind practische Gesetze, (§. 60,) und diese sind mit jenen einerley. Denn es kann kein practischer Satz ein practisches Gesetz seyn, als ein solcher, der für jeden vernünftigen Willen einen Bestimmungsgrund enthält, und ihn also durch die Form bestimmt; ein solcher ist aber eben ein moralisches Gesetz. Da nun alle practische Gesetze formal sind, (§. 60,) so sind auch alle Sittengesetze formal; und ein formaler practischer Grundsatz ist jederzeit ein Sittengesetz, (§. 66.)

§. 73.

Wenn gleich ein practisches Gesetz einen nothwendigen Bestimmungsgrund für den Willen enthält; so ist es deßhalb doch keine Ursache, daß der Wille auch durch dasselbe bestimmt werde, sondern es kommt auf den Willen selbst an, ob er wirklich nach dem practischen Gesetze handeln wolle oder nicht, indem er auch die Gesetze der Neigungen zu seinem Bestimmungs-

grunde wählen kann. Hierauf beruhet der wichtige Unterschied zwischen der physischen und practischen oder moralischen Nothwendigkeit. Jene ist dasjenige Verhältniß, nach welchem etwas gar nicht anders seyn kann; die Gesetze, worauf sie beruhet, sind die physischen, und das, was sie bestimmen, geschieht auch allemahl wirklich, und muß nothwendig geschehen. Diese aber ist dasjenige Verhältniß, wornach alles nach der Vernunft geschehen sollte, welches aber, weil diese nicht der einzige Bestimmungsgrund ist, sehr oft nicht geschieht. In einem Subjecte, wo die reine Vernunft die Handlungen allein bestimmte, würde das, was die practischen Gesetze fordern, in jedem Falle auch unvermeidlich geschehen; wo aber auch sinnliche Vorstellungen und empirische Grundsätze Bestimmungsgründe des Willens seyn können, da ist es immer physisch-möglich, daß das Gegentheil geschehe.

§. 74.

Weil aber doch die practischen Gesetze Allgemeinheit und Nothwendigkeit in sich schließen, so gebieten sie eben hierdurch, daß der Wille alle übrigen Bestimmungsgründe durch jene reinen Vernunftgründe einschränken und diesen allein folgen soll. Die practische Nothwendigkeit im Sittengesetze verbindet daher alle vernünftige Wesen, und wird deßwegen auch Verbindlichkeit genannt und durch Sollen ausgedruckt, um anzudeuten, daß das Gegentheil zwar physisch-möglich sey, aber doch dem Vernunftgesetze widerspreche, und also moralisch-unmöglich sey.

§. 75.

§. 75.

Wenn man von aller Verschiedenheit der Materie abstrahirt und bloß einen Ausdruck für den allgemeinen Bestimmungsgrund des moralischen Willens sucht; so kann das allgemeine Grundgesetz der practischen Vernunft so ausgedruckt werden:

„Handle so, daß die Maxime deines Willens zu„gleich ein Gesetz für den Willen eines jeden vernünfti„gen Wesens seyn könne."

Anm. In dieser Formel ist die Materie nur unbestimmt gelassen. Soll eine wirkliche Handlung nach derselben hervor gebracht werden, so muß das hervor zu bringende Object oder der besondere Fall in der Vorstellung bestimmt seyn, und man hat nur zu untersuchen, ob dieses Object allgemein gewollt und die Handlungsweise von der allgemeinen Vernunft gebilligt werden könne.

§. 76.

Wenn ein moralisches Gesetz, d. i. ein practischer Grundsatz, durch seine bloße gesetzgebende Form der zureichende Bestimmungsgrund des Willens ist; so muß dem Willen nothwendig Freyheit, (§. 33.) zukommen.

Denn in einem solchen Gesetze wird gefordert, daß unbedingt und nothwendiger Weise etwas geschehe. Dieses ist aber ohne eine innere absolute und unbedingte Kraft nicht möglich. Denn jede bedingte Ursache oder Kraft ist immer wieder durch eine andere eingeschränkt, und von ihr kann nie etwas unbedingt gefordert werden. Nun ist aber ein inneres absolutes und unbedingtes Vermögen, nach Vorstellungen zu han-

 deln,

deln, eben die Freyheit des Willens. Folglich setzt ein moralisches Gesetz Freyheit des Willens zum voraus.

§. 77.

Die Freyheit des Willens ist ein transscendentales oder übersinnliches Vermögen, und ein Wille, so fern er frey ist, ist den Naturgesetzen nicht unterworfen. Denn die Freyheit ist ein inneres absolutes und unbedingtes Princip, (§. 76;) in der sinnlichen Natur aber ist alles bedingt und relativ, (Met. §. 685,) und jedes sinnliches Vermögen ist bedingt und hängt von gewissen sinnlichen Bedingungen ab. Die Freyheit kann also kein Object der Sinne, und folglich auch nicht den Gesetzen der Erfahrung, also auch nicht dem Causal-Gesetze unterworfen seyn. Sie ist daher übersinnlich und von allen äußern Bedingungen, mithin auch von allen Naturgesetzen und der Natur selbst unabhängig.

§. 78.

Sinnliche Vorstellungen können den freyen Willen so wenig als intellectuelle physisch-nothwendig bestimmen. Denn in beyden Fällen würde die Causalität des Willens von physischen Bedingungen abhängig, folglich keine absolute Causalität seyn, welches dem Begriffe eines freyen Willens widerspricht. Denn wenn intellectuelle Vorstellungen den Willen physisch-nothwendig bestimmen sollten, so müßten jene so wohl als dieser sinnliche Gegenstände werden, damit sie beyde dem Naturgesetze unterworfen werden könnten. Die intellectuellen Vorstellungen würden durch die mit ihnen verknüpfte Annehmlichkeit oder Unannehmlich-

keit

keit auf den Willen wirken, und der Wille würde nichts als ein unteres Begehrungsvermögen seyn, so wie die intellectuellen Vorstellungen nicht für sich, sondern durch ihre Annehmlichkeit, d. h.: nicht die intellectuellen, sondern die sinnlichen Vorstellungen würden den Willen bestimmen, also immer etwas von dem Willen selbst verschiedenes.

§. 79.

Ein freyer Wille kann aber nicht ohne Bestimmungsgründe handeln. Seine Freyheit besteht nur in der freyen aus einem absolut-innern Principio herrührenden Wahl unter den möglichen Bestimmungsgründen des Begehrungsvermögens. Daher kann ein freyer Wille, der zugleich mit einem sinnlichen Begehrungsvermögen in Verknüpfung steht, so wohl sinnliche als intellectuelle Vorstellungen zu seinen Bestimmungsgründen machen, er kann so wohl das obere als das untere Begehrungsvermögen in Bewegung setzen, wenn man bloß auf die reale Möglichkeit sieht.

Anm. Vermittelst der Freyheit müssen wir jeden sinnlichen Antrieb überwinden und das Gegentheil von dem thun können, was wir selbst vermittelst der allerstärksten Neigung begehren. Denn da die Freyheit ein unbedingtes Vermögen ist, so kann sie unmöglich von einer Neigung, die doch jederzeit bedingt ist, nothwendig überwunden werden; und wenn auch die Maxime der Neigung die Handlung bestimmt, so ist sie doch von der Freyheit selbst zum Bestimmungsgrunde erwählt worden. Aber vermittelst der Freyheit müssen wir auch gegen das allerstrengste Sittengesetz handeln und die geringste Neigung zum Bestimmungsgrunde unsrer Handlungen machen können.

§. 80.

Aber die Vernunft legt uns die Verbindlichkeit, (§. 74.) auf, diejenigen Gesetze zu Bestimmungsgründen des Willens zu machen, welche sie durch sich selbst bestimmt, d. i.: die moralischen oder practischen; und diese sind es eben, welche ein solches Vermögen der Freyheit in uns voraus setzen, indem die Vernunft, etwas zu thun oder zu lassen, gar nicht unbedingt gebieten könnte, wenn nicht auch ein unbedingtes durch nichts äußeres eingeschränktes Vermögen zu handeln da wäre. Die Freyheit entbindet also nicht von der Verbindlichkeit, sie ist vielmehr die nothwendige Bedingung, ohne welche gar keine Verbindlichkeit gedacht werden könnte.

§. 81.

Die Vernunft kennt demnach keine andern Gesetze, nach welchen die Freyheit handeln soll, als die moralischen, und deßwegen heißen die moralischen Gesetze auch Gesetze der Freyheit, so wie alle moralische Begriffe auch Freyheitsbegriffe genannt werden, weil sie nur durch die Freyheit als möglich gedacht werden können.

Anm. Gesetze und Begriffe der Freyheit stehen daher den Gesetzen und Begriffen der Natur mit Recht entgegen. Erst aus diesen Betrachtungen wird es vollkommen begreiflich werden, wie man das Moralische dem Physischen entgegen setzen kann; und hieraus kann zugleich der Eintheilungsgrund aller Philosophie in Natur-Philosophie und Moral-Philosophie, (§. 1.) klar gemacht werden. Denn jene schöpft ihre Principien aus dem Naturbegriffe, diese aus dem Freyheitsbegriffe.

§. 82.

§. 82.

Wenn man annimmt, daß bloß Neigungen die Bestimmungsgründe des Willens seyn können, so kann man nie auf dessen Freyheit schließen. Denn der Wille wird in diesem Falle immer von der stärkern Neigung bestimmt werden. Alle Ursachen, die Neigungen zu verändern, werden immer andere Neigungen seyn, und die Neigungen selbst können in dem voraus gesetzten Falle niemahls von uns abhängen, sondern werden durch das natürliche Verhältniß ihrer Objecte gegen das Subject bestimmt. Der Wille wird also für nichts anderes gehalten werden können, als für eine besondere Art natürlicher Ursachen, deren Wirksamkeit von andern sinnlichen Ursachen abhängt, und also immer bedingt, nie unbedingt oder frey ist.

§. 83.

Nur wenn voraus gesetzt wird, daß das Sittengesetz oder die Form eines Gesetzes den Willen bestimmen könne, kann mit Recht geschlossen werden, daß ein solcher Wille frey seyn müsse, und das Sittengesetz ist daher der wahre und einzige Erkenntnißgrund der Freyheit. Denn die unbedingten Forderungen des Sittengesetzes können unmöglich anders erfüllt werden, als durch einen Willen, der unabhängig von allen sinnlichen Bedingungen, also auch von allen Neigungen, d. i.: der selbst unbedingt, frey und übersinnlich ist. Es ist aber auch kein Factum vorhanden, welches den Schluß auf Freyheit rechtfertigen könnte, als das Sittengesetz.

§. 84.

Daß also ein Wille, ob er gleich durch Neigungen bestimmt wird, dennoch frey handle, läßt sich nur daraus schließen, daß derselbige Wille auch durch das Sittengesetz bestimmt werden könnte, wenn er nur wollte; und aus dieser Voraussetzung allein urtheilen wir, daß er die Principien der Neigungen freywillig zu seinen Bestimmungsgründen erwählt habe.

§. 85.

Der Erkenntnißgrund des Sittengesetzes, (§. 66, 75,) liegt in dem Begriffe der Vernunft selbst, indem sie als practisch gedacht wird. Denn die Vernunft ist das Vermögen allgemeiner Erkenntnisse, und wenn man von der Materie derselben abstrahirt, als welche niemahls aus ihr geschöpft werden kann; so bleibt bloß die Form übrig, wodurch eine Erkenntniß ein allgemeines Gesetz seyn kann. Wird diese als Bestimmungsgrund des Willens gedacht, so entspringt die Vorstellung des Sittengesetzes, (§. 75.)

§. 86.

Die Vernunft ist also ihre eigene Gesetzgeberinn, und das Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen angemessenen Handlungen ist Autonomie der Vernunft. Die Freyheit im positiven Verstande ist daher das Vermögen der reinen Vernunft, wodurch es möglich, (nicht nothwendig,) ist, daß sie den Willen durch ihre eigenen Gesetze, unabhängig von aller Materie, durch die bloße gesetzgebende Form bestimme.

§. 87.

§. 87.

So bald die Materie oder das begehrte Object den Willen bestimmt, so liegt das Bestimmungs-Princip nicht in der Natur der Vernunft, sondern außer ihr in der Sinnlichkeit, deren Gesetze des Begehrens unabhängig von der Vernunft des Subjects bestimmt sind. Der Wille ist alsdann abhängig von Naturgesetzen; er folgt nicht selbstgegebenen, sondern fremden Gesetzen, und wenn er sie aus Freyheit befolgt, so begiebt er sich freywillig unter fremde Gesetze. Das Princip also, wornach die Materie den Willen bestimmt, ist Heteronomie des Willens, als welches niemahls eine Quelle moralischer Gesetze seyn kann. Es bleibt der Vernunft bloß übrig, das empirisch zu erforschen, was die Natur der Objecte und ihr Verhältniß zu dem Subjecte, welches beydes nach Naturgesetzen bestimmt und also abhängig und bedingt ist, zuläßt. Ein solches Princip ist aber der reinen practischen Vernunft entgegen, und kann keine Sittengesetze begründen, als wobey die Vernunft einen freyen durch sie allein bestimmten Einfluß auf den Willen haben muß.

§. 88.

Wenn der freye Wille fremden Gesetzen, (§. 87.) folgt, so muß die Vernunft dieses nothwendiger Weise mißbilligen, indem er sich dadurch ihren eigenen Gesetzen entzieht, denen die Vernunft doch alles unterzuordnen gebietet, und indem selbst der Zweck der Freyheit verloren geht, als welcher nach der Vernunft kein anderer seyn kann, als die ganze Natur der vernünfti-

nünftigen Form, d. i.: dem moralischen Gesetze, zu unterwerfen. Ein freyer Wille also, der sinnlichen Bestimmungsgründen folgt, handelt so wohl der Vernunft als seinem eigenen Zwecke entgegen.

§. 89.

Wir sind uns des moralischen Gesetzes unmittelbar bewußt. Denn so bald wir Maximen für unsern Willen entwerfen, und dabey die Vernunft im allgemeinen, (ohne auf unsre besondern Neigungen Rücksicht zu nehmen,) befragen; so werden wir gleich gewahr, daß sie dieselben nur alsdann billigen könne, wenn sie zugleich als allgemeine Maximen, d. i.: als Gesetze gedacht werden können, und wenn man das Object auch unabhängig von der besondern Neigung dazu, bloß durch Vernunft wollen kann. Diese Bedingung legt uns die Vernunft unmittelbar als nothwendig auf, d. h.: sie verbindet uns, und wir sind uns also der Verbindlichkeit, (§. 74,) ein solches Gesetz zu beobachten, mit dem Gesetze selbst unmittelbar bewußt. Da nun mit dem Bewußtseyn dieses Gesetzes auch das Bewußtseyn der Freyheit verknüpft ist, (§. 76, 83,) so sind wir uns auch der Freyheit bewußt.

§. 90.

Ob also der Mensch gleich eine sinnliche Natur hat, und in dieser Rücksicht alles, was in ihm vorgeht, folglich auch seine Willensbestimmungen oder Begierden, (§. 21,) bedingt sind, und von andern Ursachen abhängen; so hat er doch auch eine übersinnliche, von sinnlichen Bedingungen unabhängige, d. i.: freye, Natur, welche der sinnlichen durch die Gesetze

der reinen practischen Vernunft gebieten und sie beherrschen kann, und die eben um deßwillen moralisch heißt; ob es gleich durch dieselbe noch möglich bleibt, daß das, was jene gebieten, nicht geschieht, indem der freye Wille sich auch den Gesetzen der Neigungen unterwerfen kann. Eben deßwegen haben die Gesetze der freyen Natur keine physische, sondern moralische Nothwendigkeit, (§. 73,) welche durch Sollen, (§. 74,) ausgedruckt wird, als wodurch angedeutet ist, was gewiß und nothwendig erfolgen würde, wenn gar kein anderer Bestimmungsgrund für den Willen da wäre, als die Vernunft, was aber jetzt, da auch ein sinnliches Begehrungsvermögen mitwirkt, nicht immer erfolgt. In einem bloß reinen Willen, der gar nicht in die Versuchung kommen könnte, sinnliche Vorstellungen zu seinen Bestimmungsgründen zu machen, würde gar kein Sollen Statt finden, es würde alles so seyn und erfolgen, wie es die Vernunftgesetze erforderten.

§. 91.

Wie die Vereinigung der Freyheit und der physischen Nothwendigkeit in einem und eben demselben Subjecte überhaupt logisch-möglich sey, ist in der Critik der speculativen Vernunft, (Met. §. 778,) gezeigt worden. Dort ergab sich, daß wir die Objecte bloß als Erscheinungen theoretisch zu erkennen vermögen, daß aber der Begriff eines Phänomenons oder einer Erscheinung nothwendig auf etwas führt, das der Erscheinung zum Grunde liegt, d. i.: eines absoluten Dinges, eines Dinges an sich, welches jedoch von uns nur gedacht, nicht angeschauet werden kann, und deßhalb

halb in Beziehung auf uns Noumenon oder das Intelligible im Gegensatze des Sensibeln genannt wird. Es ergab sich aber ferner, daß, obgleich die Noumena nicht durch positive anschauliche Prädicate zu bestimmen sind, doch so viel zugelassen werden müsse, daß sie nicht unter den Naturgesetzen, (Gesetzen der sinnlichen Natur,) stehen können, und also frey seyn müssen: die Gesetze, denen sie folgen, müssen unabhängig von Naturgesetzen, d. i.: Gesetze der Freyheit seyn. Die Vernunft führte den Begriff der Freyheit durch sich selbst herbey, und deßwegen mußte er dort wenigstens seiner logischen Möglichkeit, d. i.: Denkbarkeit, nach gerechtfertiget, und der anscheinende Widerspruch, in den sich die Vernunft mit sich selbst verwickelte, gehoben werden, obgleich weder an eine nähere positive Bestimmung dieser freyen Wesen, noch an einen durch speculative Vernunft zu führenden theoretischen Beweis der Realität dieses Begriffs gedacht werden konnte. Daher blieb der Begriff der Freyheit dort nur metaphysisch.

§. 92.

So wie nun alle Dinge, welche unsern Sinnen gegeben werden können, überhaupt in einer doppelten Beziehung, nämlich als Phänomena und Noumena, betrachtet werden können; so gilt dieses auch von den Menschen. Allein es findet sich doch ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen den Menschen und allen übrigen Erscheinungen. Denn in allen übrigen Erscheinungen entdecken wir kein einziges Prädicat, das nicht einem Naturgesetze entweder zur Grundlage diente, oder sich

nach

nach denselben erklären ließe; daher sich denn auch das, was diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag, an und für sich gar nicht positiv bestimmen läßt. In dem Menschen hingegen entdeckt sich eine Art von Gesetzen, welche von allen Naturgesetzen abweichen: dieses sind nämlich die Sittengesetze, welche ganz unabhängig von den physischen Gesetzen und von Bedingungen der Erfahrung sind. Und daher kündigt sich durch das Sittengesetz die menschliche Natur auch als Noumenon an, und bewährt sich auch positiv als ein Mitglied der intelligibeln Welt. Denn nur als solches kann es als frey, d. i.: unabhängig von physischen Gesetzen, unter seiner eigenen Gesetzgebung, die zugleich allgemein für alle vernünftige Wesen gilt, d. h.: unter moralischen Gesetzen gedacht werden, wodurch denn der Begriff der metaphysischen Freyheit als moralische Freyheit bestimmt wird.

§. 93.

Da die sinnliche Natur der intelligibeln nicht etwa entgegen gesetzt ist, da beyde nicht etwa einen Inbegriff von verschiedenen sich widerstreitenden Objecten ausmachen, sondern da nur ein und dasselbige Object, obgleich in verschiedener Beziehung, als Phänomenon und Noumenon betrachtet wird; so ist vollkommen begreiflich, wie beyde verschiedene Gesetzgebungen in einem und eben demselben Subjecte Statt finden und befolgt werden können, und wie eine gänzliche Unterordnung der sinnlichen Natur unter die moralische, d. i.: eine Vereinigung beyder Naturen, möglich sey.

§. 94.

§. 94.

Die Speculation berechtiget uns also zur Annahme der Möglichkeit der Freyheit in einem Subjecte, das Erscheinung ist, läßt aber den Begriff der Freyheit gänzlich unbestimmt; die Betrachtung der practischen Vernunft realisirt aber jenen Begriff und giebt ihm eine positive Bestimmung.

§. 95.

Wie es aber möglich sey, daß wir uns unmittelbar eines solchen reinen Gesetzes bewußt werden können, warum wir uns nothwendig dazu für verbunden erachten, und wie und wodurch die reine Vernunft das Vermögen, durch die Vorstellung der allgemeinen Gesetzmäßigkeit den Willen gegen alle physischen Antriebe zu bestimmen, d. i. Freyheit, erhalte, oder wie Freyheit als absolute Causalität möglich sey; dieses sind für uns unbeantwortliche Fragen. Um sie aufzulösen, müßte man das Intelligible auch theoretisch, d. i. anschaulich, bestimmen können, welches unmöglich ist. Zur Bestimmung des Verhältnisses des Noumenons zu dem Willen, d. h. zur practischen Bestimmung, ist aber keine theoretische Einsicht erforderlich. Nur so viel muß theoretisch eingesehen werden, daß die Begriffe, deren practische Realität behauptet wird, als möglich zugelassen werden müssen. So wie die Realität der reinen Verstandesbegriffe sich durch wirkliche Anschauungen beweiset, die sonst auch nur mögliche Objecte haben würden; so beweiset das unmittelbar gegebene practische Gesetz die practische Realität der Freyheit, obgleich die Natur derselben, was sie oder das

Sub-

Subject derselben an und für sich sey, nicht bestimmt werden kann.

§. 96.

Die Freyheit, d. i. ein unmittelbar den Willen bestimmendes Vermögen, ist also ein Grundvermögen, das wie alle andere Grundvermögen seiner Möglichkeit nach nie begriffen werden kann. Um aber ein Grundvermögen anzunehmen, dazu gehört alle Mahl etwas Gewisses, welches gegeben ist, und das ohne ein solches Vermögen gar nicht begriffen werden kann. Im theoretischen Vernunftgebrauche kann uns nur Erfahrung berechtigen, sie anzunehmen; im practischen giebt uns das Bewußtseyn des reinen practischen Gesetzes nicht nur das Recht, sondern legt uns auch als nothwendig auf, Freyheit als real anzunehmen. Das practische Gesetz selbst aber beruhet nicht auf der Erfahrung, d. i.: auf dem, was geschiehet, oder darauf, daß es befolgt würde, sondern steht für sich selbst fest, indem wir uns desselben unmittelbar bewußt sind. Wir sind uns der Verbindlichkeit, nach diesem Gesetze zu handeln, bewußt, obgleich in der Erfahrung nie eine Handlung darnach geschehen wäre.

§. 97.

In den critischen Anfangsgründen der Metaphysik, (Met. §. 693 rc.,) ist erwiesen worden: 1. daß alle reine Verstandesbegriffe an sich betrachtet auf alle Gegenstände überhaupt bezogen werden können; 2. daß uns aber dieser weite Gebrauch in theoretischer Rücksicht nichts helfe, indem wir durch dieselben vermöge der Natur unsers Erkenntnißvermögens bloß Erfah-

fahrungs-Objecte bestimmen können. Wir sahen daselbst, daß uns eine Anwendung derselben auf Dinge an sich zur Erklärung, d. i. zur deutlichern Einsicht der Möglichkeit der Erscheinungen schlechterdings nicht verhelfen könne. Es fordert daher die Vernunft zu ihrem theoretischen Gebrauche nie die Erkenntniß eines Dinges an sich, sondern sie leitet alle ihre Erklärungen aus andern Erscheinungen ab. Aber in practischer Rücksicht wird eine solche Bestimmung des Uebersinnlichen nothwendig, weil wir sonst die Möglichkeit einer moralischen Handlung nicht einmahl denken könnten, und da die Vernunft kein Object auf eine andere Art bestimmen kann als durch die reinen Kategorien, deren mögliche Anwendung auf intelligible Gegenstände auch theoretisch zugegeben werden muß, (Met. §. 694.) so werden wir um dieser practischen Absicht willen das Uebersinnliche vermittelst der Kategorien so bestimmen müssen, daß die Möglichkeit der practischen Forderungen daraus erhellet, welches eben durch den Begriff einer unbedingten Causalität oder einer freyen Spontaneität geschieht, als wodurch wir zwar nicht das Subject der Freyheit oder die freye Substanz ihren innern Eigenschaften nach, d. i. theoretisch, bestimmen, sondern nur ein bestimmtes Verhältniß derselben zu den moralischen Handlungen angeben, welches auch zur practischen Absicht völlig hinreichend ist.

§. 98.

Die objective Realität eines reinen Willens wird als durch das Bewußtseyn des moralischen unbedingten Gesetzes gegeben voraus gesetzt. In dem Begriffe des Willens

Willens liegt aber schon der Begriff der Causalität, (§. 33,) und in dem Begriffe eines reinen Willens der Begriff einer reinen, d. i. von allem sinnlichen befreyeten oder unbedingten Causalität, d. i. der Begriff der Freyheit, deren Realität also ihrer Natur nach nicht empirisch, (durch Anschauung a posteriori,) bewiesen werden kann. Der Begriff eines solchen Willens ist der Begriff einer übersinnlichen Ursache, (causa noumenon,) wodurch wir das übersinnliche Substrat unsers Ich zu bezeichnen und in practischer Rücksicht zu bestimmen allerdings berechtigt sind.

§. 99.

Aber auch die übrigen Kategorien erhalten hierdurch, so fern sie mit der Freyheit in nothwendiger Verbindung stehen, practisch = anwendbare Realität, ob sie gleich die theoretische Erkenntniß der übersinnlichen Gegenstände nicht erweitern. Sie können immer nur auf Intelligenzen, und an diesen auch nur auf das Verhältniß der Vernunft zu dem Willen, folglich aufs Practische, Beziehung haben.

Zweyter Abschnitt.

Von dem moralischen Gute.

§. 100.

Ein nothwendiges Object des Begehrens, (§. 22,) heißt ein Gut, ein nothwendiges Object des Verabscheuens ein Uebel oder das Böse. Beydes ist entweder unmittelbar und an sich gut oder bö-

 se,

se, oder mittelbar und zu etwas anderem gut oder böse. Das mittelbar Gute und Böse, oder das, was wozu gut und böse ist, ist das Nützliche und Schädliche.

§. 101.

Was an sich gut oder böse ist, (§. 100,) ist entweder auch in aller Beziehung, ohne alle Ausnahme und Einschränkung, gut oder böse, oder es ist nur in einer gewissen Beziehung unter gewissen Einschränkungen gut oder böse. Das erstere ist das absolute und unbedingte; das letztere das relative und bedingte Gute oder Böse. Jenem kommt also eine absolute Allgemeinheit und unbedingte Nothwendigkeit, diesem nur eine relative Allgemeinheit und bedingte Nothwendigkeit zu. Jenes ist unabhängig von andern Dingen, dieses abhängig von andern zufälligen Ursachen.

§. 102.

Ein Gut ist entweder ein physisch- oder moralisch-nothwendiges Object des Begehrens. Ersteres ist das physische, letzteres das moralische Gut. Das erstere hängt von Bedingungen der Natur und Erfahrung ab, und ist daher bedingt und abhängig; das letztere muß durch die Natur des sittlichen Begehrungsvermögens a priori bestimmt seyn, und ist daher unbedingt und unabhängig von äußern Bedingungen. Denn alle physische Nothwendigkeit ist bedingt, und alle moralische Nothwendigkeit unbedingt.

§. 103.

Ein Gut ist das oberste, wenn es keinem andern untergeordnet ist und alle übrigen unter ihm stehen und durch dasselbe eingeschränkt sind; das vollendete, wenn außer demselben nichts mehr zu begehren übrig ist. Der Ausdruck des höchsten Guts bezeichnet bald diesen, bald jenen Begriff. Das unbedingte Gut, (§. 101,) muß das oberste Gut seyn, wenn es auch gleich nicht das vollendete ist.

§. 104.

Die Begriffe des Guten und Bösen setzen jederzeit eine Beurtheilung der Objecte des Willens durch Vernunft zum voraus. Denn ob etwas ein nothwendiges Object des Begehrens oder Verabscheuens sey, kann nur durch die Vernunft, nie durch die Sinne beurtheilt werden.

§. 105.

Die Empfindung des Angenehm oder das Vergnügen ist das unmittelbare, und das, was als die Ursache eines solchen Zustandes vorgestellt wird, das mittelbare, (§. 100,) Gut, und die Empfindung des Unangenehmen oder das Mißvergnügen, (der Schmerz,) ist das unmittelbare, so wie das, was als eine Ursache dieser Empfindungen erkannt wird, das mittelbare Böse für das sinnliche oder untere, (§. 24,) Begehrungs- oder Verabscheuungsvermögen. Denn die Erfahrung lehrt, daß das sinnliche Begehrungsvermögen eine Ursache sey, das Angenehme zu begehren und das Unangenehme zu verabscheuen; folglich sind beydes nothwendige Objecte des sinnlichen Begehrens und Verabscheuens.

§. 106.

Die Nothwendigkeit, das Angenehme zu begehren und das Unangenehme zu verabscheuen, ist physisch, und folglich bedingt. Denn die Erkenntniß, daß dieses so sey, ist empirisch, und die Gesetze, nach welchen das Angenehme begehrt und das Unangenehme verabscheuet wird, sind Gesetze der Natur. Der Begriff des Angenehmen und Unangenehmen wird durch die Einwirkung der Gegenstände auf das Subject, also a posteriori oder durch Erfahrung bestimmt, und wie eine Empfindung beschaffen sey, und was ein Object in der Erfahrung für eine Empfindung nach sich ziehen werde, kann nie a priori bestimmt werden, weil ein solches Verhältniß ein bestimmtes Causal-Verhältniß ist, welches nur a posteriori erkannt werden kann. Alle Nothwendigkeit in der Erfahrung ist aber physisch und immer bedingt, (Met. §. 4,) weil das Absolute und Unbedingte nie ein Gegenstand der Erfahrung in der Sinnenwelt seyn kann. Es hängt überdies diese Art zu begehren von der besondern Art der Einrichtung unsrer Sinnlichkeit ab, die selbst wieder als zufällig erkannt wird, deren Object also nie a priori bestimmt, folglich auch nie unbedingt-nothwendig seyn kann.

§. 107.

Das Angenehme und Unangenehme wird von der Natur gewirkt. Denn es hängt theils von der besondern natürlichen Beschaffenheit des Subjects, theils von der besondern Beschaffenheit der Gegenstände in der Natur und deren Einwirkung auf das Subject ab, welches sämmtlich nach Gesetzen, theils der äußern,

theils

theils der innern Natur, (unkörperlichen und psychologischen Gesetzen,) erfolgt. Das sinnliche Begehrungsvermögen ist eine von den natürlichen Ursachen, das Angenehme wirklich zu machen, und wenn demselben Vernunft beygeordnet ist, so kann auch diese als eine natürliche Mitursache angesehen werden, das Object des sinnlichen Begehrungsvermögens zu Stande zu bringen.

§. 108.

Das Angenehme ist das physische Gut, und das Unangenehme das physische Böse; denn sie sind die physisch-nothwendigen Objecte des Begehrens und Verabscheuens, (§. 106.) Das unmittelbar physisch-Gute und Böse ist also der Zustand des Angenehmen und Unangenehmen, d. i.: das Wohl und das Weh, (§. 38;) das mittelbare physische Gute und Böse ist, was in seinen Folgen angenehm oder unangenehm ist, d. i. das physisch-Nützliche und Schädliche.

§. 109.

Wenn das sinnliche Begehrungsvermögen natürlicher Weise auf den Zustand des Angenehmen gerichtet ist, so wird nach der Vernunft das nothwendige Object desselben, oder das physische Gut, Glückseligkeit, (§. 35,) seyn müssen. Denn das größtmöglichste Wohlseyn, so wohl dem Umfange als der Dauer nach, ist Glückseligkeit, und diese muß daher nothwendig für das vollständige Gut des sinnlichen Begehrungsvermögens erkannt werden. Das mehr oder weniger Angenehme oder das größere oder kleinere Wohlbefinden sind nur verschiedene Grade der Glückseligkeit,

keit, der so viel Abbruch geschieht, als sich Unannehmlichkeit oder auch Gleichgültigkeit hinein mischt.

§. 110.

Das physische Gute kann also zwar durch das Begehrungsvermögen wirklich gemacht werden; denn dadurch ist es allein ein Object des Begehrungsvermögens: aber es ist doch nicht allein durch dasselbe bestimmt, sondern hängt noch außerdem von sehr vielen Bedingungen ab, welche es in vielem Betrachte einschränken.

§. 111.

Das Gut des intellectuellen oder obern Begehrungsvermögens, (§. 24,) muß absolut und unbedingt seyn. Denn es hat absolut-allgemeine und unbedingt-nothwendige Vorstellungen zu Bestimmungsgründen, (§. 59, 65,) und daher muß auch dessen Object absolut-allgemein und unbedingt-nothwendig seyn, weil sonst jene Bestimmungsgründe eingeschränkt und von andern Bedingungen abhängig seyn würden, und also ihre Wirkung, d. i. ihr Object, unmöglich hervor bringen könnten, welches die Bestimmungsgründe selbst unmöglich machen würde, und sich also widerspricht.

§. 112.

Das obere Begehrungsvermögen kann sein Gut nur durch Freyheit, (§. 76,) wirklich machen. Denn wenn es absolut und unbedingt ist, (§. 111,) und doch als ein Gut von einem Willen abhängen soll; so kann das Princip seiner Wirklichkeit nur eine absolute und unbedingte Ursache, mithin nur Freyheit des Willens seyn.

§. 113.

§. 113.

Das Gut des obern Begehrungsvermögens ist das moralische Gut. Denn dasselbe muß durch Freyheit gewirkt werden, (§. 112;) was aber durch Freyheit gewirkt werden kann, ist moralisch in weiterer Bedeutung. Folglich ist das Gut des obern Begehrungsvermögens mit dem moralischen Gute einerley; und da das obere Begehrungsvermögen selbst ohne die Freyheit nicht gedacht werden kann, so ist das obere Begehrungsvermögen alle Mahl moralisch.

Anm. Auf den Begriff des Bösen als das Gegentheil von dem Guten kann das Bisherige mit der gehörigen Abänderung leicht angewandt werden. In wie fern die Erörterungen dieses Begriffs mit dem Begriffe des Guten parallel laufen und keine Schwierigkeiten haben, werden sie in einem so kurzen Lehrbuche übergangen.

§. 114.

Der Begriff des moralischen Guten und Bösen kann nur durch den Begriff des moralischen Gesetzes, (§. 66 ɩc.,) bestimmt werden. Denn dieses wird allein als der absolut-nothwendige und unbedingte Bestimmungsgrund des reinen intellectuellen Willens gedacht. (S. vorig. Abschn.) Folglich kann auch nur die Wirkung des moralischen Gesetzes durch dessen Causalität, d. i. der Freyheit, als möglich gedacht werden. Nun ist aber das, was sich die Vernunft als die Wirkung des Willens vorstellt, eben das Object des Willens, (§. 52,) und so fern es eine nothwendige Wirkung ist, ein nothwendiges Object desselben, und zwar, weil es durch Freyheit gewirkt wird, ein moralisch-nothwendiges

ges Object des reinen intellectuellen Begehrens und Verabscheuens. Ein moralisch-nothwendiges Object des Begehrens und Verabscheuens ist aber das moralische Gute und Böse, (§. 102.) Folglich kann der Begriff des moralischen Guten und Bösen nur durch den Begriff des reinen moralischen Gesetzes, in wie fern es als freye Causalität gedacht wird, bestimmt werden.

§. 115.

Ein mit dem Sittengesetze durchgängig überein stimmender freyer Wille ist das moralische Gute, und ein freyer Wille, der dem Sittengesetze widerspricht, das moralische Böse. Denn die Wirkung der Causalität des moralischen Gesetzes ist die reale Uebereinstimmung des Willens und aller seiner Handlungen mit dem moralischen Gesetze; folglich ist ein mit dem moralischen Gesetze durchgängig überein stimmender Wille das moralische Gut, und ein Wille, der dem Sittengesetze widerspricht, das moralische Böse. Jenes wird von einem moralischen Willen nothwendig begehrt, dieses nothwendig verabscheuet.

§. 116.

Das moralische Gute und Böse ist absolut und unbedingt gut und böse. Denn die Wirkung des moralischen Gesetzes ist das Letzte und Höchste, was begehrt, und das Gegentheil dieser Wirkung das Höchste, was verabscheuet werden kann, indem von einer freyen Causalität nichts begehrt werden kann als ihre Wirkung, da sie selbst keine weitere Ursache außer sich hat. Daher heißt auch ein moralisch-guter oder böser Wille ein schlechthin-guter oder schlechthin-böser Wille; und

es

es giebt nichts moralisches und unbedingt-gutes als allein einen guten Willen. Alles übrige kann nur so weit moralisch-gut genannt werden, als es mit diesem harmonirt, und muß also durch diesen erst eingeschränkt und bestimmt werden.

§. 117.

Der gute Wille, (§. 116,) muß das oberste Gut, (§. 103,) für jedes vernünftige Wesen seyn. Denn er ist unbedingt gut und durch nichts eingeschränkt. Da ferner das moralische Gute für einen vernünftigen Willen das einzige absolut-nothwendige Object ist, so ist es das Gute schlechthin, und muß alles Uebrige, mithin auch das Angenehme, erst einschränken. Wenn wir daher künftig den Ausdruck des Guten und Bösen schlechtweg gebrauchen, so verstehen wir das moralische Gute und Böse darunter.

§. 118.

Das Gute ist nicht der Grund, sondern die Folge des moralischen Handelns. Denn es ist nicht der Bestimmungsgrund, sondern die Wirkung desselben. Wenn das Wohlgefallen am Guten eine Handlung hervor brächte, so würde die Handlung durch das sinnliche Begehrungsvermögen bestimmt, folglich kein Object des reinen intellectuellen Willens seyn; sie würde so viel von ihrer moralischen Güte verlieren als das Gefühl des Wohlgefallens Theil an der Verursachung hätte. Denn es würde sodann nicht ein Object des reinen intellectuellen, sondern nur des empirischen sinnlichen Begehrungsvermögens hervor gebracht. Der Bestimmungsgrund der Handlung wäre nicht das Sitten-

gesetz,

gesetz; er läge nicht in der Form, sondern in der Materie, weil man sich nämlich von der Wirkung Annehmlichkeit verspräche.

§. 119.

Glückseligkeit, (§. 38,) kann also so wenig als das Angenehme überhaupt das moralische Gut seyn. Denn sie bleibt immer nur ein Object des untern Begehrungsvermögens, welches die Vernunft als Erkenntnißvermögen angeordnet hat, die aber nie eine nothwendige Wirkung der freyen Causalität ist. Denn sie hängt allein von Bedingungen der Erfahrung, d. i.: von physischen Bedingungen, ab, welche von unsrer Freyheit unabhängig sind.

§. 120.

Wenn es nur ein sinnliches Begehrungsvermögen gäbe, so würde es gar kein moralisches und absolutes Gut oder Uebel der reinen Vernunft geben, sondern nur ein Wohl oder Weh, (§. 38,) d. i. ein physisches Gut oder Uebel, (§. 108,) das in dem angenehmen oder unangenehmen Zustande des Subjects besteht, und in dem angenommenen Falle von der Vernunft zwar für das nothwendige Object des Begehrens und Verabscheuens erklärt werden müßte, jedoch nur für das bedingt-nothwendige, wobey noch immer unbestimmt bliebe, ob nicht ein anderes Begehrungsvermögen ein ganz anderes Object haben könne. Die Vernunft kann also das Wohl und Weh doch auch alsdann nicht für ein absolut-nothwendiges Object des Begehrens oder Verabscheuens erklären, wenn sie selbst die Realität eines obern Begehrungsvermögens nicht für

sich

sich hätte, weil sie es doch immer nur für bedingt-nothwendig, d. i. für zufällig, erkennen muß, und ihm nach ihren eigenen Principien, d. h. a priori, niemahls Nothwendigkeit beylegen kann.

§. 121.

Ein Begehrungsvermögen, das wie das unsrige aus einem obern und untern zusammen gesetzt ist, wird also so wohl das moralische als das physische Gut zu seinem Objecte haben; und so wie die beyden Begehrungsvermögen vereinigt sind, so müssen auch die beyden Güter vereinigt werden, und die Vereinigung der erstern wird das Principium seyn, wodurch die Vereinigung der letztern bestimmt werden muß.

§. 122.

In einem Subjecte, wo mit dem sinnlichen Begehrungsvermögen das intellectuelle vereinigt ist, muß das erstere durch das letztere eingeschränkt und bestimmt werden. Denn das erstere wirkt nach unbedingten und absoluten Principien, und kann also keinen Bedingungen außer sich unterworfen seyn; es muß vielmehr alles, was mit ihm in Verbindung tritt, sich selbst unterwerfen können.

§. 123.

Das Angenehme oder auch die Glückseligkeit kann nicht das vollendete Gut, (§. 103,) seyn; denn sie ist nicht das alleinige Object eines vernünftigen Willens, sondern wird immer nur unter gewissen Bedingungen begehrt. Aber auch das moralische Gut, d. i.: der gute Wille, kann nicht das vollendete Gut seyn; denn ob es gleich unbedingt begehrt wird und das einzige Object

Object des reinen Willens ist, so verlangt doch ein sinnlich-afficirter Wille, der zugleich ein unteres Begehrungsvermögen in sich schließt, auch die Befriedigung desselben. Ein solcher Wille begehrt also das moralische und physische Gut zugleich.

§. 124.

Außer dem moralischen und physischen Guten, (dem Guten und Angenehmen,) giebt es nach der Vernunft kein nothwendiges Object des Begehrens. Wenn man also diese beyden in Harmonie verknüpft denkt, so ist dieses der Begriff des vollendeten und höchsten Gutes, (§. 103.) Wo also Vernunft ein Begehrungsvermögen ordnet und bestimmt, das aus einem intellectuellen und sinnlichen Begehrungsvermögen zusammen gesetzt ist, da muß sie den guten Willen oder die Tugend mit dem, was das größte Wohlseyn oder die Glückseligkeit ausmacht, in Verknüpfung für das höchste und vollendete Gut erklären.

§. 125.

Das höchste Gut ist aber auch der nothwendige letzte Zweck eines jeden moralisch-bestimmten Willens. Denn ein moralischer Wille ist

1. entweder zugleich sinnlich. Alsdann begehrt er außer dem moralischen Gute nothwendig auch noch Glückseligkeit. Diese kann er zwar durch das moralische Gute einschränken, aber ohne seine ganze Natur abzulegen, nicht aufgeben. Er muß also Glückseligkeit und Tugend in Harmonie, d. i. das höchste Gut, nothwendig als sein letztes Ziel ansehen, und das-

selbe so wohl in sich als Andern so viel er kann befördern. Denn wenn sich ein solches Subject der moralischen Güte und der Glückseligkeit zugleich bewußt ist, so bleibt ihm zu begehren nichts mehr übrig.

2. Oder er ist vollkommen rein und gänzlich intellectuell. Ein solcher muß doch die ganze Wirkung der reinen Vernunft hervor bringen wollen, und alle seine Wirkungen müssen durch das Sittengesetz bestimmt seyn; und da ein solcher Wille auch eine uneingeschränkte Causalität oder Kraft besitzen müßte, um die ganze Wirkung seines Willens hervor zu bringen, so würde er nicht nur in sich, sondern auch außer sich das höchste Gut wirklich machen wollen, d. h.: ein solches Wesen würde nicht nur innerlich vollkommen gut und vollkommen glücklich seyn, sondern es würde auch außer sich die beste Welt, d. h. eine solche erschaffen, die unter moralischen Gesetzen steht.

Anm. Die Glückseligkeit in einem in allen Stücken unabhängigen Wesen muß specifisch verschieden von derjenigen seyn, deren sinnliche, folglich abhängige Wesen fähig sind. Sie kann bloß durch den Begriff der absolut- und innerlich-nothwendigen Folgen eines vollkommen guten Willens gedacht, sonst aber nach keiner Analogie unsrer Gefühle bestimmt werden, und sie wird daher nicht unschicklich mit dem Ausdrucke der Seligkeit bezeichnet, als welcher wenigstens immer auf etwas übersinnliches hindeutet.

§. 126.

Der Begriff des höchsten Gutes wird entweder subjectiv oder objectiv gedacht. Im erstern Falle ist es der Zustand einer moralischen Person, die sich

sich ihres vollkommen guten Willens und der Uebereinstimmung aller übrigen Dinge mit demselben bewußt ist; im zweyten Falle ist es die beste Welt, d. i. eine solche, die den moralischen Gesetzen unbedingt und ohne alle Einschränkung unterworfen ist, worin also mit der moralischen Güte des Willens alles in dem genauesten Verhältnisse steht.

§. 127.

Der Wille moralischer Wesen, welche zugleich ein sinnliches Begehrungsvermögen haben, kann nie ganz rein und vollkommen moralisch-gut seyn. Denn ein reiner und vollkommen moralisch-guter Wille ist ein solcher, der allein durch das moralische Gesetz bestimmt ist. Wenn aber moralische Wesen zugleich ein sinnliches Begehrungsvermögen haben, so wird der Wille wenigstens zum Theile mit durch Gefühle und sinnliche Gründe bestimmt, und ist in dieser Rücksicht nicht ganz freye Causalität. Folglich kann ihr Wille niemahls ganz moralisch-vollkommen seyn.

§. 128.

Ein moralisches Sinnenwesen kann nach der Vernunft in keiner Zeit auf eine vollkommene und uneingeschränkte Glückseligkeit Anspruch machen; denn es hat in keiner Zeit einen ganz vollkommenen moralisch-guten Willen, (§. 127,) folglich kann es auch dessen Wirkung nicht erwarten.

§. 129.

Es ist auch in keinem Sinnenwesen eine vollkommene Glückseligkeit möglich, (§. 39.) Denn diese würde eine solche seyn, wo alle Bedürfnisse befriediget

get wären. Nun ist aber jedes Sinnenwesen in allen Zeitpuncten abhängig von äußern Dingen, d. h.: es hat in jedem Zeitpuncte Bedürfnisse, die erst in dem folgenden befriedigt werden können. Es fehlt also nothwendiger Weise immer noch etwas an seiner Glückseligkeit.

§. 130.

Ein durch Sinnlichkeit eingeschränktes moralisches Wesen kann sich daher zwar dem höchsten Gute, (subjectiv,) immer mehr und mehr nähern, aber doch dasselbe in keiner Zeit vollkommen erreichen; denn es ist vermöge seiner Natur weder ein vollkommen guter Wille noch eine vollkommene Glückseligkeit in ihm möglich.

§. 131.

Aber dennoch muß das höchste Gut der letzte Zweck eines jeden, also auch des eingeschränkten, moralischen Wesens seyn. Denn wenn gleich die vollständige Realisirung in demselben in der Zeit unmöglich ist, so ist doch eine Annäherung zu demselben bis ins Unendliche möglich, (§. 130,) welches eine Idee ist, wodurch die moralische Thätigkeit sittlicher Wesen ein unendliches Feld gewinnt. Da auch ihre moralischen Handlungen nach und nach hervor gebracht werden, so können sie auch die Folgen nur nach und nach erzeugen. Daß nun aber die Unmöglichkeit, das höchste Gut in einem endlichen Wesen in irgend einem Zeitpuncte vollständig zu Stande zu bringen, kein Hinderniß sittlicher Handlungen seyn könne, erhellet daraus, daß das höchste Gut selbst gar nicht der Bestimmungs-

grund,

grund, sondern vielmehr die Folge sittlicher Handlungen ist, (§. 118,) und der Grund der Verbindlichkeit zu dieser unmittelbar in der practischen Vernunft selbst angetroffen wird, welcher zur Verbindlichkeit hinreichend ist, wenn man auch gleich von der Möglichkeit oder Realität des höchsten Gutes abstrahirt.

§. 132.

Wenn in einem Subjecte ein vollkommen moralischer Wille existirt, der mit der ihm angemessenen Kraft versehen ist; so muß das höchste Gut nicht bloß in ihm, sondern auch außer ihm als die beste Welt wirklich seyn. Denn ein solcher Wille wird nothwendig seine Wirkung ganz hervor bringen, welches nicht anders möglich ist, als wenn seiner unbedingten Macht alles unterworfen ist. Ein solches kann also sich selbst und alle Wirkungen nur durch das moralische Gesetz bestimmen. In ihm existirt also 1. der allervollkommenste moralische Wille, d. i. Heiligkeit; 2. das Bewußtseyn der allervollkommensten Uebereinstimmung alles Wirklichen, (weil alles von ihm abhängt,) mit demselben, d. i.: Seligkeit. Denn von beyden ist er das nothwendige selbstthätige Princip. Aber der vollkommenste sittliche Wille kann auch außer sich eine Wirkung hervor bringen, nämlich andere eingeschränkte sittliche Wesen mit Dingen, welche sich auf sie beziehen, d. h. eine moralische Welt. Zur Vollständigkeit seiner Wirkung wird also auch die beste Welt gehören, welche nichts anderes a[illegible]ie äuß[illegible]Wirkung eines uneingeschränkten sittlich[illegible] Willens ist.

Dritter

Dritter Abschnitt.

Von der moralischen Triebfeder oder dem moralischen Gefühle.

§. 133.

Wenn eine willkührliche Handlung durch ein eingeschränktes Begehrungsvermögen in der Sinnenwelt wirklich geschehen soll, so muß 1. ein von dem Subjecte selbst verschiedener Grund da seyn, welcher die Erkenntniß bewirkt, daß der Gegenstand ein Object des Begehrens sey; und 2. muß im Subjecte selbst ein Grund seyn, der diejenige Handlung, wodurch wir diesen Gegenstand begehren, im Subjecte möglich macht. Ersteres ist der objective, letzteres der subjective Bestimmungsgrund willkührlicher Handlungen. Beyde werden Antriebe; erstere Bewegungsgründe, letztere Triebfedern genannt.

§. 134.

Ein Bewegungsgrund ist nur durch Vernunft, ein Triebfeder nur durch Sinnlichkeit möglich. Denn die Erkenntniß, daß ein Object des Begehrens werth sey, oder daß es nothwendig begehrt werden müsse, läßt sich nur durch Vernunft erwerben. In einem sinnlich-afficirten Begehrungsvermögen ist aber kein Begehren möglich, [illegible] nicht das Subject zugleich eine Lust an dem [illegible] begehrenden Dinge empfindet, welches alle Mahl in der Sinnlichkeit geschieht, (§. 36, 37.) Die Lust an der Existenz eines Dinges, das

 man

man sich bloß noch als möglich vorstellt, ist aber eben der subjective Bestimmungsgrund, dasselbe zu begehren, oder die Triebfeder, (§. 133.) Also sind Triebfedern allemahl subjective, und zwar sinnliche Bestimmungsgründe des Begehrens.

§. 135.

Ein Wille, der vermöge seiner Natur schon hinreichend durch das moralische Gesetz bestimmt wird, hat weder Bewegungsgründe noch Triebfedern nöthig. Denn beyde liegen außer dem vernünftigen Willen selbst, und setzen daher Abhängigkeit des Willens von etwas anderem zum voraus. Ein vollkommen reiner Wille bedarf aber außer sich selbst nichts zum Handeln. Folglich bedarf er weder objectiver noch subjectiver Bestimmungsgründe.

Anm. So viel fließt aus dem Begriffe eines absolutreinen Willens. Seine Möglichkeit oder Beschaffenheit näher zu bestimmen, ist für uns unmöglich, weil hierzu Anschauung desselben erfordert werden würde; uns aber völlig versagt ist, das Absolute anzuschauen.

§. 136.

Jeder vernünftige Wille, der zugleich sinnlich und eingeschränkt ist, bedarf außer sich selbst noch objectiver und subjectiver Bestimmungsgründe zum Handeln. Denn das, was er wirklich machen und woran er seine Güte an den Tag legen soll, ist außer ihm, und von seinen eigenen Gesetzen so wohl als von den Gesetzen seines Subjects unabhängig, d. h. es ist ein Object. Er hat also dieses Object oder die Erkenntniß desselben als einen Bestimmungsgrund nöthig.

Aber

Aber sein Wille ist auch zugleich sinnlich, und er kann also ohne sinnliche Bestimmungsgründe nicht handeln. Folglich bedarf er auch subjectiver Bestimmungsgründe.

§. 137.

Wenn ein eingeschränkter Wille moralisch-gut in seinen Handlungen seyn soll, so muß das moralische Gesetz so wohl der objective als subjective Bestimmungsgrund seiner Handlungen seyn. Denn der Wille ist nur moralisch-gut, so weit er durch das Sittengesetz bestimmt ist.

§. 138.

Wenn nun ein Wille ein Object deßwegen begehrt, weil es dem Sittengesetze gemäß ist, so ist das Sittengesetz der objective Bestimmungsgrund seines Willens, denn die Form des Sittengesetzes ist ein Merkmahl des Objects; und wenn er auch eine Neigung hat, das zu thun, was dem Sittengesetze gemäß ist, und diese Neigung durch das Sittengesetz selbst hervor gebracht ist; so ist auch der subjective Grund seines Begehrens durch das Sittengesetz bestimmt. Auf diese Art wird es begreiflich, wie so wohl der objective als subjective Bestimmungsgrund des Willens das moralische Gesetz seyn oder doch durch dasselbe bestimmt werden könne.

§. 139.

Der objective Bestimmungsgrund des Willens beruhet immer auf der vernünftigen Erkenntniß, daß ein gewisses Object unter das Sittengesetz subsumirt werden könne oder müsse; der subjective beruhet

 auf

auf der Neigung zur Ausübung des moralischen Gesetzes.

§. 140.

Wenn daher in einem eingeschränkten moralischen Subjekte moralische Handlungen möglich seyn sollen, so muß es 1. in der Welt wirkliche Objecte geben, welche in die Form des moralischen Gesetzes passen, die man sich also nach dem moralischen Gesetze zum Zwecke machen kann, und welche wirklich zu machen durch seine Kräfte möglich ist; und 2. muß es möglich seyn, daß das moralische Gesetz eine Neigung zu sich selbst, d. i. eine moralische Triebfeder erzeuge. Nun entsteht jede Neigung dadurch, daß man sich vorstellt, es werde mit der Existenz eines Objects, das man sich bis jetzt bloß als möglich vorstellt, eine Lust verbunden seyn. Also muß die Ausübung des moralischen Gesetzes selbst mit Lust verbunden seyn, wenn es möglich seyn soll, daß man eine Neigung zu demselben faßt.

§. 141.

Daher muß das Sittengesetz nothwendig eine Lust im Subjecte hervor bringen und dadurch eine Neigung zu sich selbst in der Sinnlichkeit bewirken. Denn wenn das Sittengesetz wirksam seyn soll, so muß es auch das Subject zur Wirksamkeit bestimmen. Dieses kann aber vermöge seiner sinnlichen Natur nicht anders bestimmt werden, als durch Gefühle. Also muß das Sittengesetz selbst ein Gefühl hervor bringen, das uns geneigt macht, dessen Wirksamkeit zu begehren. Dieses kann aber kein anderes Gefühl seyn als Lust.

Denn

Denn nur diese kann Neigung hervor bringen, etwas zu thun. Also gründet das Sittengesetz oder die freye und absolute Causalität selbst im Subjecte einen moralischen oder uneigennützigen Trieb, der so stark ist, als die Ursache, welche ihn erzeugt.

§. 142.

Man kann also a priori einsehen, daß ein Gefühl in der menschlichen Natur gegründet seyn müsse, welches wegen seines Zusammenhanges mit dem Sittengesetze das moralische Gefühl genannt werden muß. Dieses wird Lust oder moralisches Wohlgefallen seyn, wenn die Vorstellung der Wirksamkeit des Sittengesetzes es erzeugt, und wird sodann, in wie fern es gegen die moralische Person gerichtet ist und Neigung begründet, Achtung genannt; es wird Unlust oder moralisches Mißfallen seyn, wenn die Vorstellung des Mangels der möglichen Wirksamkeit des Sittengesetzes oder gar des Gegentheils von dem, was geschehen sollte, es erzeugt. Diese Unlust, in wie fern sie sich auf eine Person bezieht und Abneigung begründet, wird Verachtung genannt.

§. 143.

Die Achtung schränkt jederzeit die Befriedigung der sinnlichen Neigungen ein, weil diese durch das Sittengesetz nothwendig eingeschränkt sind. Daher muß mit der Achtung allemahl eine Unlust verknüpft seyn, welche aus der Vorstellung der Einschränkung der übrigen Neigungen entsteht. Aber die Kraft, deren sich das Subject dadurch bewußt wird, alle sinnliche Neigungen, wenn sie auch noch so stark sind,

einzu-

einzuschränken, erhebt und erfreuet es doch noch mehr, und wirkt in ihm eine Lust, die der Lust am Erhabenen gleich ist, und in der Achtung hervor sticht, und welche seine Sinnlichkeit für den Abbruch, den sie hierdurch nothwendig leidet, entschädigt, oder doch den Neigungen das Gegengewicht hält.

§. 144.

Das moralische Gefühl unterscheidet sich von allen übrigen Gefühlen dadurch, daß diese vor den Maximen der Neigung vorher gehen und die Maxime bestimmen; jenes aber von der Wirksamkeit des moralischen Gesetzes bestimmt wird, also erst auf das Gesetz folgt, oder eine Wirkung desselben ist. Das moralische Gefühl ist also nicht der objective Bestimmungsgrund des Gesetzes, so daß man um des Gefühls willen erst das Gesetz entwürfe, und es beobachtete, weil es als ein Mittel zu diesem Wohlgefallen angesehen würde; sondern es ist das Gesetz selbst, das sich in einem sinnlichen Subjecte nicht anders als durch ein Gefühl ankündigen kann, und welches eben daher ein so ganz eigenthümliches Gefühl ist.

§. 145.

Die Lust, welche man sich durch die Vernunft mit der Vorstellung der Existenz einer Sache als nothwendig verbunden denkt, heißt Interesse. Dieses ist entweder sinnlich, (pathologisch,) wenn es dadurch erzeugt wird, daß man durch Vernunft einsieht, es werde etwas eine Neigung in uns befriedigen, als wodurch nothwendig sinnliche Lust erzeugt wird; oder intellectuell, wenn man sich durch Vernunft vorstellt,

stellt, daß etwas, das von der Vernunft selbst herrührt, mit Lust verbunden seyn werde. Das intellectuelle Interesse ist entweder *theoretisch*, (speculativ,) oder *practisch*, je nachdem es durch speculative oder practische Vernunftvorstellungen erzeugt wird. Das practische Interesse wird auch das *moralische* genannt, und ist dasjenige Wohlgefallen, welches durch die Vorstellung erregt wird, daß eine Handlung durch das Sittengesetz verursacht sey.

§. 146.

Das moralische Interesse ist nichts anderes als das moralische Gesetz sinnlich vorgestellt. Denn das moralische Gesetz kann nicht anders sinnlich vorgestellt werden, als wenn es durch seine eigene Causalität in der Sinnlichkeit ein ihm angemessenes Gefühl erzeugt. Daher ist das moralische Interesse die *sittliche Triebfeder* oder der subjective Bestimmungsgrund sittlicher Handlungen und mit dem moralischen Gefühle, (§. 142,) einerley. Es ist die nothwendige Folge des Sittengesetzes in einem sinnlich-moralischen Wesen, oder vielmehr das Sittengesetz selbst, nur subjectiv, d. h. durch's Gefühl vorgestellt, um dadurch die sinnlichen Triebe selbst in eine mit dem Sittengesetze überein stimmende Wirksamkeit zu versetzen, oder einen *uneigennützigen Trieb* rege zu machen.

§. 147.

Was bloß um seines eigenen Interesse willen geschieht, heißt *interessirt*, was aber ein allgemeines Interesse in jedermann hervor bringt, ist *interessant*. Eine Handlung also, die bloß um der Lust willen

willen geschieht, die man sich davon verspricht, geschieht aus Interesse, und ist interessirt, aber in so fern gar nicht interessant. Denn die Befriedigung des bloß eigennützigen Triebes ist für Andere wo nicht eine widrige, doch sehr gleichgültige, also höchstuninteressante Vorstellung. Eine solche Handlung hängt also, so wie die Maxime, nach der sie geschiehet, von dem Interesse ab, und ein solches Interesse, so fein es auch seyn mag, ist doch jederzeit sinnlich, hängt immer mit gewissen Bedürfnissen und Neigungen zusammen, und ist also pathologisch. Eine Handlung aber, von der man sich zwar, wenn es nach der Vernunft ginge, Lust versprechen kann, deren Bestimmungsgrund doch aber nicht die Lust, sondern das Sittengesetz ist, ist höchst interessant, aber dabey ganz uninteressirt. Denn in einer solchen Handlung offenbart sich die Wirksamkeit des Sittengesetzes, die sich in ihr realisirt findet, und die Vorstellung einer solchen Handlung muß nach der Vernunft in jedem vernünftigen Wesen Lust erregen, also für Alle höchstinteressant seyn.

Anm. 1. Alle moralische Handlungen müssen also aus einem uneigennützigen Triebe geschehen, mithin uninteressirt, aber doch für jedes moralische Wesen höchstinteressant seyn. Jedermann nimmt ein Interesse an moralischen Handlungen, denn er schauet in denselben gleichsam die Realität des Sittengesetzes und der moralischen Natur an, aber man handelt in denselben nicht aus Interesse. An dem aber, was aus Interesse geschieht, nimmt man kein Interesse.

Anm. 2. Das Interessante in den schönen Künsten beruhet ebenfalls darauf, daß sie Vorstellungen erregen,

gen, deren Interesse allgemein ist, die also in jedermann Wohlgefallen hervor bringen müssen.

§. 148.

Der Zweck des moralischen Interesse oder des sittlichen Gefühls ist, nur sittliche Handlungen in moralischen Wesen möglich zu machen, deren Wille zugleich nothwendig von Gefühlen bestimmt werden muß. Diesen Zweck kann es aber auch vollkommen erreichen. Denn

1. ist es die absolute und einzige sittliche Triebfeder, weil es nur von dem Sittengesetze selbst abhängt, und die Wirkung des Sittengesetzes in der Sinnlichkeit immer einerley ist. Alle übrige Gefühle hängen von bedingten Natururfachen ab, und deren Wirkung kann nie a priori bestimmt werden. Die Aechtheit dieses Gefühls kann daher auch nur allein durch das Sittengesetz geprüft werden, indem es keine andern Wirkungen haben kann, als solche, die mit dem Sittengesetze überein stimmen.

2. Es wird dadurch das moralische Gute auch subjectiv als das oberste Gut vorgestellt, weil der Genuß des moralischen Gefühls als die einschränkende Bedingung aller übrigen Gefühle angesehen wird.

§. 149.

Der Grund der Möglichkeit des moralischen Gefühls kann nicht weiter erklärt werden, d. h. wie reine practische Vernunft ein Gefühl der Lust im Subjecte hervor bringen könne, bleibt uns unerforschlich, und muß es bleiben, weil es ein Erfolg aus Freyheit ist, diese aber als ein übersinnliches Princip weiter gar

gar nicht begriffen werden kann. Wir sehen bloß ein, daß ein solches Gefühl da seyn müsse, wenn in einem sinnlich-eingeschränkten moralischen Wesen sittliche Handlungen möglich seyn sollen.

Vierter Abschnitt.

Von der Möglichkeit der Uebereinstimmung aller Dinge mit dem moralischen Gesetze.

§. 150.

In dem moralischen Gesetze liegt eine innere Verbindlichkeit, (§. 74,) und demselben soll jedes vernünftige Wesen schlechthin und unbedingt folgen. Dieses behält daher seine Verbindlichkeit, wenn wir auch gleich von der Erkenntniß, wie und ob alles Uebrige mit demselben überein stimme, gänzlich abstrahiren. Denn in einer solchen Erkenntniß kann doch kein weiterer moralischer Bestimmungsgrund angetroffen werden, indem das Sittengesetz denselben schon ganz und gar in sich enthält. Ja, wenn man sogar annähme, es stimmen nicht alle Dinge mit dem Sittengesetze überein; so würden wir uns hierüber zwar mit Recht betrüben können; aber von der Verbindlichkeit, dem Sittengesetze zu folgen, könnte uns eine solche Erkenntniß doch nicht entbinden, so lange wir unsre sittliche Natur behielten.

§. 151.

Aber wir würden uns selbst nicht nur als ein sinnloses Räthsel vorkommen müssen, sondern unsre theo-

retische

retische Vernunft würde auch Ursache haben, an der Realität unsrer sittlichen Natur zu verzweifeln, so sehr auch unsre practische Vernunft das Bewußtseyn derselben durch das unbedingte Sittengesetz, das sich immer in ihr findet, rege machen, und dadurch den Zweifeln der theoretischen Vernunft entgegen arbeiten würde. Denn durch die practische Vernunft würde uns unbedingt geboten, die sittlichen Wesen für das Absolute zu halten, und in unsern Handlungen allenthalben so zu Werke zu gehen, als ob sich alles Uebrige, was existirt, auf sie bezöge und ihnen untergeordnet wäre; und durch die theoretische Vernunft sähen wir nach der Voraussetzung ein, daß dieses alles nicht so wäre, daß die übrigen Dinge von dem Sittlichen unabhängig wären und keine Zusammenstimmung mit dem Sittlichen Statt fände. Die theoretische Vernunft würde also das, was die practische voraus zu setzen gebietet, für eine leere Einbildung erklären, und das gerade Gegentheil für wahr halten müssen, woraus ein realer Widerspruch in der Vernunft selbst entstehen müßte.

§. 152.

Das Verhältniß mehrerer Dinge, welche durch einen Grund bestimmt sind, ist die Ordnung; und wenn der Grund, welcher die Dinge bestimmt, ein moralischer ist, so ist die Ordnung moralisch. Nun setzt das moralische Gesetz wirklich zum voraus, daß alle mögliche und wirkliche Dinge zu der Sittlichkeit zusammen stimmen. Denn in demselben ist enthalten, daß die Moralität das Absolute und Unbedingte sey. Dieses kann sie aber unmöglich seyn, wenn nicht alles

Uebrige

Uebrige durch sie bestimmt und eingeschränkt ist, wenn sich also nicht alles Uebrige auf sie bezieht, d. h. wenn nicht eine durchgängige moralische Ordnung ist.

§. 153.

Ob eine solche Uebereinstimmung Statt finde, oder nicht, kann durch Erfahrung nicht ausgemacht werden. Denn das Principium, welches eine solche Verknüpfung möglich oder unmöglich, wirklich oder nichtwirklich macht, ist übersinnlich, und die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Dinge mit der Sittlichkeit, welche durch Erfahrung erkannt wird, ist immer nur zufällig, und kann uns nie über die Natur des Principii selbst Aufschlüsse geben.

§. 154.

Es ist auch völlig unmöglich, die Realität einer solchen durchgängigen sittlichen Ordnung oder das Gegentheil davon a priori aus theoretischen Principien einsehen zu wollen. Denn hierzu würde eine theoretische Einsicht des Uebersinnlichen nothwendig seyn. Da nun diese, wie in den critischen Anfangsgründen der Metaphysik gezeigt worden, völlig unmöglich ist; so wird man überall auf eine theoretische Erkenntniß der realen Möglichkeit oder Unmöglichkeit, Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit einer solchen moralischen Verknüpfung der Dinge Verzicht thun müssen.

§. 155.

Wenn also sonst noch andere Gründe da sind, die Voraussetzungen der practischen Vernunft gelten zu lassen; so wird dieser Voraussetzung wenigstens keine theoretische Einsicht entgegen gesetzt werden können.

§. 156.

§. 156.

Wenn nun gewisse Ideen, welche auf übersinnliche Objecte gehen, und über deren Realität durch speculative Vernunft nichts entschieden werden kann, mit den nothwendigen practischen Grundsätzen so nothwendig zusammen hängen, daß die Wahrheit der letztern ohne die Realität der erstern gar nicht in Harmonie mit der Vernunft gedacht werden kann; so hat die Vernunft einen moralischen Grund, die Realität jener Ideen für wahr zu halten, und ihre Ueberzeugung wird in diesem Falle ein practischer oder moralischer Glaube genannt. Zu diesem wird also erfordert:

1. Daß das Object übersinnlich sey, und daß die Vernunft beweisen könne, es lasse sich dasselbe durch speculative Vernunft schlechterdings nicht erkennen.

2. Daß die Idee davon mit absolut-nothwendigen practischen Wahrheiten so zusammen hänge, daß die Realität der erstern als die nothwendige Bedingung der letztern gedacht werden müsse, wo dann die nothwendige Bedingung deßwegen als wahr angenommen wird, weil man sonst eine absolut-nothwendige practische Wahrheit theoretisch aufgeben müßte.

§. 157.

Es liegt in dem moralischen Gesetze ein hinreichender subjectiver Grund, die Realität einer durchgängigen sittlichen Ordnung anzunehmen und dieselbe zu glauben, (§. 152,) folglich auch das höchste Gut, (§. 124,) für möglich und wirklich zu halten. Denn dieses besteht eben darin, daß alles zur Sittlichkeit zusammen stimmt und sittlichen Ideen unterworfen ist.

ist. Es werden also auch diejenigen Bedingungen für wahr angenommen werden müssen, ohne welche sich die Möglichkeit des höchsten Gutes durch Vernunft gar nicht denken läßt.

§. 158.

Wenn das höchste Gut für die Menschen möglich seyn, also ihr Zweck, (§. 131,) Realität haben soll; so muß Glückseligkeit mit der Tugend in proportionirter Verknüpfung stehen, (§. 124.) Nun fordert aber das Sittengesetz die Möglichkeit und Realität des höchsten Gutes; folglich auch, daß die Glückseligkeit der Tugend proportionirt sey.

§. 159.

Glückseligkeit und Tugend können nur, so wie alles überhaupt, auf eine zwiefache Art in Verknüpfung gedacht werden; nämlich entweder in logischer oder realer Verbindung.

§. 160.

Nach der logischen Verknüpfung müßten sie durch Identität mit einander verbunden, d. h. sie müßten an sich einerley seyn, und nur auf verschiedene Weise gedacht werden. Dieses ist aber nicht. Denn Glückseligkeit in endlichen Wesen besteht, wo sie auch ihre Quelle haben mag, in der Empfindung, und gehört also der Sinnlichkeit an, indem sie allemahl von physischen Bedingungen abhängt; Tugend aber besteht in der Wirkung des moralischen Gesetzes durch freye Causalität, und entspringt daher aus einem übersinnlichen Princip. Es kann also zwischen beyden nur eine reale Vereinigung, d. i. eine solche gedacht werden,

den, wo das Eine die Ursache, und das Andere die Wirkung des Andern ist.

§. 161.

Die reale Vereinigung zwischen Tugend und Glückseligkeit ist nur auf eine doppelte Art möglich. Entweder die Tugend ist die Ursache der Glückseligkeit, oder die Glückseligkeit ist die Ursache der Tugend. Das letztere kann nicht seyn. Denn das Unbedingte kann nicht von dem Bedingten abhängig seyn. Also muß die Vereinigung der Tugend und Glückseligkeit, wenn eine solche möglich ist, auf die erstere Art zu Stande kommen.

§. 162.

Die Tugend ist keine natürliche oder physische Ursache der Glückseligkeit. Denn die Tugend ist etwas intellectuelles, das mit den natürlichen Bedingungen der Glückseligkeit in gar keiner physisch-nothwendigen Verbindung steht. Die Erfahrung kann daher auch nie eine solche Verknüpfung lehren, weil die Tugend selbst kein Object der Erfahrung ist.

§. 163.

Wenn die Tugend eine Ursache der Glückseligkeit seyn soll, so kann sie nur eine idealische Ursache derselben seyn, d. h. es muß ein drittes Wesen, (welches von der Tugend und der Glückseligkeit verschieden ist,) die physischen Bedingungen der Glückseligkeit oder die ganze Natur nach moralischen Principien oder Ideen geordnet haben, so daß die Idee der Tugend der Bestimmungsgrund ist, weßwegen es die Natur gerade so und nicht anders eingerichtet hat. In diesem Falle wird sich, obgleich nicht nach physischen Gesetzen,

setzen, so viel Glückseligkeit mit der Tugend vereinigen, als sie, als eine natürliche Ursache derselben, für sich würde hervor gebracht haben.

Anm. Daß diese Proportion in der Erfahrung nicht bemerkt wird, würde dann daher kommen, weil theils der Grad der Tugend nicht genau bestimmt werden kann, theils weil die Gesetze der idealischen Ursachen oder der Zwecke eine Ordnung erfordern, welche keiner beurtheilen kann, als wer diese Zwecke selbst vollständig erkennt, und die daher nothwendig von einer physischen Ordnung, wo die Ursachen isolirter sind und ihre Wirkungen unmittelbar hervor bringen, sehr verschieden seyn muß. Die scheinbare moralische Unordnung in der Welt, so weit wir dieselbe durch Erfahrung kennen, würde also keinen Einwurf gegen die Realität dieser Idee abgeben können.

§. 164.

Die Harmonie der Tugend mit der Glückseligkeit ist also nur dadurch möglich, daß die ganze Natur, als durch deren Einfluß auf die empfindenden Subjecte die Glückseligkeit bestimmt wird, selbst die Wirkung einer freyen Causalität, d. h. eines moralischen Wesens ist. Denn die Wirkung eines solchen muß nothwendig mit dem Gesetze der Freyheit in allem überein stimmen; folglich muß auch nach demselben das bedingte Object des Begehrens, d. i. die Glückseligkeit, (§. 122,) durch das unbedingte, d. i. durch das moralische Gute bestimmt, und von demselben wenigstens zuletzt abhängig gemacht seyn, wenn es uns gleich unmöglich ist, die bestimmte Art dieser Abhängigkeit einzusehen.

§. 165.

Also ist die allmählige Realisirung des höchsten Gutes in eingeschränkten sinnlichen Wesen nicht anders möglich, als wenn die Sinnenwelt, welche die Bedingungen der Glückseligkeit enthält, eine Erscheinung ist, die mit den Dingen an sich, welche moralische Wesen sind, und deren Inbegriff als eine intelligible, (im Gegensatze der sensibeln,) oder auch moralische Welt gedacht wird, in einer Causal-Verknüpfung steht. Denn nur, wenn moralische Wesen die Gründe enthalten, daß die Welt gerade so und nicht anders eingerichtet ist, ist eine vollständige Uebereinstimmung der Begebenheiten in der Sinnenwelt und der von denselben abhängenden Glückseligkeit mit dem moralischen Zwecke möglich. Nur dann kann Glückseligkeit und Tugend in Proportion gedacht werden, wenn die letztere als die wenigstens mittelbare Ursache der erstern angesehen werden kann.

§. 166.

Die Realisirung des höchsten Gutes in endlichen oder abhängigen moralischen Wesen kann nicht anders als möglich gedacht werden, als durch eine moralische Ursache der Welt, d. h. durch einen G o t t. Denn ein endliches moralisches Wesen ist ein solches, dessen Wirklichkeit zugleich mit von der Sinnenwelt abhängt. Die Sinnenwelt aber, worin seine eigenen physischen Kräfte mit begriffen sind, ist selbst durch etwas anderes bestimmt, und ursprünglich seiner Willkühr nicht unterworfen. Wenn es daher gleich einen freyen Willen hat und durch denselben die Tugend oder die mora-

lische Gesinnung, als den einen Theil des höchsten Gutes, durch sich selbst unabhängig von sinnlichen Bedingungen hervor bringen kann; so kann es doch durch diese moralische Gesinuung selbst die Kräfte der Natur nicht nöthigen, eine seiner Gesinnung angemessene Glückseligkeit, als den andern Theil des höchsten Gutes, hervor zu bringen. Ja, die Kräfte aller endlichen Wesen zusammen genommen, würden nicht zureichen, eine solche Ordnung wirklich zu machen, weil sie doch selbst allesammt von physischen Bedingungen abhängen, und ihnen folglich die ganze Natur nie unterworfen seyn kann. Wenn sich aber doch die Bedingungen der Glückseligkeit allemahl nach der Tugend fügen sollen, so muß die ganze Natur selbst sittlichen Principien unterworfen seyn. Dieses ist aber nur alsdann möglich, daß die hinreichende Ursache der Welt selbst ein moralisches Wesen, d. h. ein Gott ist. Also kann in einem endlichen moralischen Wesen das höchste Gut nicht anders als möglich gedacht werden, als unter der Voraussetzung, daß ein Gott existirt.

§. 167.

Die Erreichung des höchsten Gutes in einem moralischen Sinnenwesen kann nicht anders als möglich gedacht werden, als unter der Voraussetzung, daß seine Persönlichkeit ihrer Existenz nach ewig, d. h. daß es unsterblich sey. Denn in der Zeit ist es unmöglich, das höchste Gut zu erreichen, (§. 127 — 130;) folglich kann ein solches Wesen sich in der Zeit dem höchsten Gute zwar ins unendliche nähern, indem es sich immer moralisch-vollkommner macht; aber es kann dasselbe

selbe in keinem Zeitpuncte erreichen. Soll es also möglich seyn, daß es dasselbe erreiche, so muß es selbst seiner Persönlichkeit nach von Zeitbedingungen unabhängig, d. h. seiner Existenz nach unendlich oder ewig seyn. Ein vernünftiges Wesen aber, dessen Existenz keine Zeitbedingung zerstören kann, ist unsterblich. Also setzt die Möglichkeit der Erreichung des höchsten Gutes die Unsterblichkeit der moralischen Wesen zum voraus.

§. 168.

Die Möglichkeit der Realisirung des höchsten Gutes in uns setzt also das höchste Gut außer uns, d. i. die beste Welt, und diese die Existenz des höchsten Gutes selbst in einer Person, d. h. die Gottheit zum voraus. Es kann auch das höchste Gut realiter als ein vollständiges Object nirgends existiren, als bloß in der Gottheit selbst. Denn da die Welt eine Reihe von Begebenheiten in der Zeit ist, und endliche moralische Wesen ebenfalls von Zeitbedingungen abhängig sind; so wird in beyden das höchste Gut nur nach und nach realisirt, und es wird an demselben ins unendliche gewirkt, indem sie sich durch immer wachsende moralische Vollkommenheit dem höchsten Gute immer mehr und mehr nähern, ohne es in irgend einer Zeit vollkommen zu erreichen.

§. 169.

Das moralische Gesetz ist ein subjectiv-hinreichender Grund, die Möglichkeit der Realisirung des höchsten Gutes in uns für wahr zu halten. Denn dieses gebietet uns unbedingt, das Sittliche für das Absolute zu halten. Dieses könnte es aber nicht seyn, wenn sich nicht alles Uebrige auf

das Sittliche bezöge und durch dasselbe bestimmt wäre, d. h. wenn das höchste Gut nicht wirklich realisirt würde. Wir müßten also offenbar etwas für wahr halten, das doch nicht wahr wäre; welches ungereimt ist. Ob wir also gleich die Realisirung des höchsten Gutes, oder die Möglichkeit der besten Welt, weder aus der Erfahrung, noch a priori aus der theoretischen Einsicht der Natur der Objecte erkennen können; so ist doch das moralische Gesetz, und überhaupt unsre moralische Natur in uns ein subjectiv hinreichender Grund, die Realisirung desselben als wahr vorauszusetzen, und dieselbe practisch zu glauben. Denn wir müßten sonst, (nach der theoretischen Vernunft,) unsre ganze sittliche Natur als chimärisch aufgeben, welches vermöge des uns innerlich nöthigenden Sittengesetzes unmöglich ist.

§. 170.

Mit der Möglichkeit der Realisirung des höchsten Gutes in endlichen moralischen Wesen wird auch die Unsterblichkeit derselben und die Existenz Gottes gesetzt, (§. 164, 165.) Folglich werden wir mit derselben auch beydes annehmen und practisch glauben müssen, ob wir gleich gestehen, daß für keinen dieser Sätze ein theoretischer Beweis möglich ist.

§. 171.

Unsre Vernunft ist also nicht nur vollkommen berechtigt, sondern auch innerlich subjectiv genöthigt, Gott und Unsterblichkeit als die Grundwahrheiten einer moralischen Religion zu glauben. Dieser Glaube stützt sich lediglich auf die klare und unbezweifelte Gewißheit des moralischen Gesetzes, wenn wir dessen Forderung

derung mit dem, was sonst noch unsre Natur gerechter Weise verlangt, vergleichen, und es lassen sich daher alle bisher gebrauchte Gründe in folgendes Raisonnement zusammen fassen. Das Bewußtseyn der Verbindlichkeit, nach dem moralischen Gesetze zu handeln und sich das höchste Gut zum Ziele des Willens zu setzen, ist gewiß, (§. 125.) Die Vernunft würde sich aber etwas Unmögliches zum Ziele setzen, wenn das höchste Gut selbst etwas Unmögliches wäre. Dieses kann aber die Vernunft unmöglich. Folglich muß sie die einzigen Bedingungen, unter denen sie sich ihr nothwendiges Object als möglich denken kann, als wahr annehmen und bloß glauben, da ihr das Vermögen versagt ist, diese Bedingungen unmittelbar zu erkennen. Nun ist die Existenz Gottes die Bedingung, daß ein höchstes Gut objectiv realisirt werde, und die Unsterblichkeit der moralischen Wesen ist die Bedingung, unter der allein das höchste Gut in uns, subjectiv, erreichbar seyn kann. Folglich liegt der Grund, das Daseyn eines moralischen Gottes und die Unsterblichkeit unsrer Seele für wahr zu halten, in unsrer Vernunft selbst; und da wir keinen höhern Grund haben, einer Sache Glauben beyzumessen, als die Vernunft selbst; so kann gegen die Vernunftmäßigkeit eines solchen Glaubens nichts eingewendet werden.

Anm. Es verdient bemerkt zu werden, daß in Ansehung der Religion vornehmlich die Meinung von je her geherrscht hat, als ob sie vom Willen abhängig sey. Denn auf diese Voraussetzung gründet sich aller Religionshaß, der sonst etwas ganz absurdes seyn würde. Aus dem Bisherigen erhellet nun, daß diese gemeine Vor-

Voraussetzung doch wenigstens einigen Grund in der menschlichen Natur habe.

§. 172.

Durch diesen Begriff Gottes, daß er nämlich die moralische Ursache der Welt und die absolute Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes sey, sind auch alle Verhältnisse genau bestimmt, durch welche derselbe nothwendig gedacht werden muß. Er muß nämlich als die freye und unbeschränkte Causalität des höchsten Gutes, also nach moralischen Ideen, gedacht werden. Eine Causalität nach Ideen wird aber Wille in der allgemeinsten Bedeutung genannt, (§. 16,) und das Vermögen der Ideen ist der Verstand überhaupt. Es wird also die Idee der Gottheit, wenn sie als die freye Ursache des höchsten Gutes bestimmt werden soll, nothwendig durch einen unbedingten und uneingeschränkten Willen und Verstand bestimmt werden müssen.

Anm. So bald wir den Willen und den Verstand unbedingt denken, so kann natürlicher Weise nur der allergemeinste Begriff eines Verstandes und Willens zum Grunde gelegt werden, und wir müssen von allen Eigenschaften abstrahiren, welche die empirische Psychologie von den unsrigen lehrt. Wir denken die Gottheit bloß als Causalität einer durchgängigen moralischen Ordnung überhaupt, ohne die Eigenschaften näher bestimmen zu können, wodurch es ihr möglich ist, eine solche Ursache zu seyn. Aber weil wir doch eine gewisse Art von Causalität in uns kennen lernen, die ähnliche Wirkungen hervor bringt; so muß es allerdings verstattet seyn, dieses unerreichbare Wesen durch den allgemeinsten Begriff derselben, in welchem von allen Einschränkungen abstrahirt wird, zu be-

bestimmen, weil es der einzige mögliche Begriff ist, wie wir ihn nach menschlicher Weise, ohne mystisch und uns selbst unverständlich zu werden, denken können. Aber zugleich ist auch klar, daß unsre theoretische Einsicht in die Natur Gottes hierdurch gar nicht erweitert werde, sondern daß wir dadurch bloß die Möglichkeit, wie alles mit Moralität überein stimme, denken und auf die Realität derselben überhaupt schließen können. Wie auch ein solches Wesen an sich beschaffen seyn möge, so können wir doch ganz gewiß seyn, daß es sich ein Mensch nicht anders und nicht richtiger als unter jenen Begriffen vorstellen könne, und daß, wenn sich auch unsre Erkenntniß desselben in der Ewigkeit noch so sehr erweiterte, wir doch diese Vorstellungsart, welche wir uns als Menschen unter den Schranken der Critik von ihm machen, niemahls unrichtig finden können. Auch der vollkommenste übermenschliche Verstand, der eine anschauliche Erkenntniß aller Dinge und selbst des Urwesens hätte, müßte einsehen, daß ein Mensch nach seiner Weise sich die Gottheit unter jenen Begriffen ganz richtig vorstellt.

§. 173.

Wenn Gott als die unbedingte Ursache des höchsten Gutes gedacht werden soll, so muß er das höchste Gut 1. hervor bringen wollen, und 2. hervor bringen können. Vermöge des erstern müssen wir seinen Willen als heilig, gerecht und gütig denken. Die Heiligkeit des Willens besteht in der vollkommenen Uebereinstimmung aller seiner Wirkungen mit den sittlichen Principien, in der Unmöglichkeit der Abweichung des Willens von dem sittlichen Ziele. Gerechtigkeit kommt dem Willen zu, in wie fern er Glückseligkeit mit Sittlichkeit proportionirt verbindet.

Die

Güte Gottes besteht in dem Wollen eines allgemeinen Wohlseyns unter sittlichen Schranken. Die Möglichkeit eines solchen Willens und seiner Wirkungen aber erfordert, daß er theils alles wisse oder kenne, um die Bestandtheile des höchsten Gutes bestimmen zu können, theils alles vermöge, um das, wovon er einsieht, daß es das Beste sey, wirklich machen zu können. Es muß ihm also der uneingeschränkteste Verstand und unbedingte Macht, Allwissenheit und Allmacht, beygelegt werden. Denn zur Realisirung des höchsten Gutes ist es nicht genug, daß er etwas oder vieles wisse und könne; er muß alles wissen und können. Die Allwissenheit schließt die Allweisheit in sich, d. h. die Einsicht, wie die Dinge am besten zum höchsten Gute zusammen stimmen; und aus seiner Heiligkeit, Allmacht und Allwissenheit fließt seine Seligkeit. Denn diese besteht in dem vollkommensten Bewußtseyn der Uebereinstimmung aller Dinge zu den sittlichen Gesetzen, welches aus jenen Eigenschaften fließt. Gott wird also selbst als das höchste Gut, (§. 132,) oder als ein Wesen gedacht, das das höchste Gut innerlich besitzt, und ein anderes kann auch nicht Ursache der Realisirung des höchsten Guts außer sich seyn.

§. 174.

Denken wir durch ihn die Möglichkeit einer Welt insbesondere, die das objective höchste Gut oder die beste Welt ist, (§. 126;) so müssen wir ihn denken: 1. als Weltschöpfer, d. h. als absolute Ursache der Welt der Materie und Form nach: denn sonst würde

es

es gar nicht in seiner Gewalt gestanden haben, die Welt nach moralischen Zwecken einzurichten; 2. als moralischen Weltschöpfer, d. h. als einen solchen, der alles ursprünglich sittlichen Principien unterworfen hat; 3. als Weltregierer, der fortfährt, alles in aller Zeit nach sittlichen Gesetzen zu unterhalten; 4. als Weltrichter, der Wohl und Weh unter die freyen Wesen nach Proportion der Tugend und des Lasters austheilt.

§. 175.

Aus diesem folgt auch, daß der Begriff der Vorsehung mit zu dem moralischen Begriffe von Gott nothwendig gehöre. Denn die göttliche Vorsehung ist nichts anders als diejenige Thätigkeit Gottes, wodurch alle einzelne Begebenheiten in der Welt nach sittlichen Principien geordnet werden, oder überhaupt die moralische Weltregierung.

§. 176.

Wenn nun einmahl der Begriff der Gottheit durch die Moral also bestimmt ist, so werden sich die übrigen metaphysischen und transscendentalen Prädicate der speculativen Vernunft, durch welche ein allerhöchstes Wesen gedacht werden muß, sehr leicht hinzu fügen lassen. Denn 1. muß ein solches Wesen nothwendig frey von allen sinnlichen Einschränkungen und Bedingungen, und doch als der absolute Grund derselben gedacht werden; und 2. muß es durch die bis zum unbedingten erweiterten Kategorien, (Met. §. 615,) bestimmt werden. Denn alles, was als Object von

uns

uns gedacht wird, muß durch die Kategorien gedacht werden.

§. 177.

In letzterer Rücksicht müssen wir die Gottheit denken, nach der Ordnung der Kategorien, (Met. §. 615:)

1. als absolute Allheit, die nicht von Theilen abhängt, also Einheit ist, und doch Alles in sich faßt, als Ein Wesen aller Wesen;

2. als absolute und uneingeschränkte Realität, die den Grund aller Realitäten enthält, als das allerrealste und uneingeschränkteste Wesen;

3. als das höchste und in jeder Rücksicht unbedingte Wesen, das also a) eine absolute Substanz, folglich ein einfaches, (nicht von Theilen abhängiges,) Wesen ist; b) das absolute Selbstthätigkeit hat, mithin als ein unbedingtfreyes Wesen; und c) als ein Wesen, das mit sich selbst und mit allen Dingen außer ihm in der vollkommensten Harmonie steht;

4. als absolut-nothwendiges Wesen, wodurch alle übrige erst möglich sind, d. i. als Urwesen.

§. 178.

Bestimmt man den Begriff bloß negativ durch Wegnehmung aller Schranken, so ergeben sich leicht folgende Prädicate:

1. Er

1. Er ist unermeßlich, so wohl im Raume als in der Zeit, und doch die absolute Ursache aller Gegenstände, die im Raume und in der Zeit erscheinen; also allgegenwärtig und ewig.

2. Seine Realitäten sind ohne Grade, innerlich unendlich.

3. In ihm wechselt nichts, er ist unveränderlich; er braucht keine Zeit, um etwas hervor zu bringen; auf ihn kann nichts einwirken, um seiner Thätigkeit eine andere Richtung zu geben, oder ihr Widerstand zu leisten.

4. Er ist in allen Stücken unabhängig u. s. w.

§. 179.

Der moralische Begriff der Gottheit, (§. 170 — 173,) ist es allein, auf welchen sich eine Religion bauen läßt. Denn Religion ist eine practische Erkenntniß Gottes, d. h. eine solche, die zugleich unsre Handlungen bestimmt. Und wenn die Religion ächt und wahr seyn soll, so muß sie uns zur Moralität oder zur Beobachtung der moralischen Gesetze bewegen. Dieses kann aber keine Religion als eine solche, die Gott selbst durch moralische Begriffe bestimmt, und ihn als das oberste moralische Wesen, als den sittlichen Gesetzgeber, moralischen Weltregierer und Weltrichter vorstellt. Denn es liegt zwar ein hinreichender Grund der Verbindlichkeit in dem Moral-Gesetze selbst, und es ist gar nicht nöthig, sich erst dasselbe als göttliches Gesetz vorzustellen, um seinen Willen durch dasselbe bestimmen zu lassen; daher

auch

auch die Bestimmungsgründe, das Sittengesetz zu befolgen, gar nicht aus der Religion hergenommen werden dürfen. Aber die Religion ist dennoch für unsre Vernunft ein wesentliches Bedürfniß. Denn 1. vermehrt sie unsre Gewißheit von der Realität unsrer moralischen Natur, indem sie die speculative und practische Vernunft mit einander in Harmonie bringt, und der erstern alle Zweifel benimmt; und 2. hilft sie unsre sinnlichen Begierden bezwingen, die sich unaufhörlich gegen die strengen Gebote der Sittlichkeit auflehnen, und durch mancherley Mittel Illusionen hervor zu bringen wissen, wodurch die Wirksamkeit der practischen Gesetze unterbrochen wird. Die Vorstellung eines moralischen Gottes hebt alle Zweifel, als ob den Sinnen bey Beobachtung der Moral-Gesetze zu viel geschehe, auf, und der Begriff eines so erhabenen Gesetzgebers, der zugleich allsehender und unparteyischer Richter ist, setzt die Sinne zugleich in Furcht, und erfüllt sie mit Empfindungen, die zwar schlechte Bestimmungsgründe sittlicher Handlungen seyn würden, aber der practischen Vernunft doch den wichtigen Dienst leisten, daß die Hindernisse, welche ihr von Seiten der Sinnlichkeit entgegen seyn würden, aus dem Wege räumen; welches um so eher mit der wahren Moralität bestehen kann, da die practische Vernunft selbst die Urheberinn jener Begriffe ist, die sie als so wirksame Mittel gebrauchen kann, die ihr lästig werdende Sinnlichkeit einzuschränken. Aber 3. kann man auch durch sie allein die aufgebrachten Sinne beruhigen und den Schein der Ungerechtigkeit wegschaffen, welche die Sinnlichkeit oft zu drücken scheint, und

welche

welche die stärksten Zweifel gegen die Realität des realen Werths der sittlichen Natur erregen.

§. 180.

Die practische Erkenntniß Gottes gründet sich indessen nicht auf dieses Bedürfniß, sondern auf die moralischen Begriffe. Daß sie Bedürfniß sey, erkennen wir mehr aus der Anthropologie als aus Begriffen a priori. Gesetzt also auch, ein Mensch oder ein endliches moralisches Wesen hätte so viele moralische Kraft, daß das Bewußtseyn des Moral-Gesetzes allein und unmittelbar im Stande wäre, auch den stärksten sinnlichen Hindernissen Widerstand zu leisten, so daß es also der Religion gar nicht als einer Disciplin für seine Sinnlichkeit bedürfte; so würde es dennoch aus den bisher angeführten Gründen den moralischen Begriff der Gottheit für wahr halten, und also Religion haben.

§. 181.

Die Idee eines moralischen Urwesens, das mit andern sittlichen Wesen in Verbindung steht, führt auf die Idee eines moralischen Reichs oder eines Reiches Gottes, welches nichts anderes ist als eine systematische Verknüpfung aller sittlichen Wesen durch gemeinschaftliche moralische Gesetze. In demselben muß Gott als Oberhaupt und Regent gedacht werden, der nicht nach willkührlichen, sondern nach solchen Gesetzen regiert, die in der Natur aller sittlichen Wesen gegründet sind, und die sich ein jeder auch selbst giebt. Die moralischen Gesetze sind daher zugleich auch göttliche Gesetze, und erhalten dadurch zwar keine größere

Ver-

Verbindlichkeit, aber ihr Nachdruck und Erfolg wird dadurch gewiß. In diesem Reiche sind alle sittliche Wesen Glieder, und haben eine gesetzgebende Stimme; die übrigen Dinge sind Mittel, die den Gliedern als absoluten Zwecken unterworfen sind; und der Zweck dieses Reiches kann kein anderer seyn, als das höchste Gut durch dasselbe zu realisiren. Denn der Wille Gottes kann nichts anderes zum Objecte haben, als das höchste Gut; und so wie dasselbe in ihm ist, (als das ursprüngliche höchste Gut;) so wirkt er es auch außer sich, (als das abgeleitete.) Hierdurch ist auch die Verknüpfung aller Mittel und Zwecke in dem Reiche Gottes hinreichend bestimmt.

Zweyter Theil.
Reine Sittenlehre.

Einleitung.

Nähere Bestimmung des Inhalts der reinen Sittenlehre.

§. 182.

Die reine Sittenlehre ist, (§. 8,) die Wissenschaft dessen, was aus dem Begriffe des reinen Willens, (§. 36,) a priori erkannt werden kann.

§. 183.

Wir können aber nicht den Begriff eines gänzlich reinen und uneingeschränkt-freyen Willens, sondern den Begriff eines durch Sinnlichkeit afficirten freyen Willens, (§. 36,) bey einer solchen Wissenschaft zum Grunde legen. Denn dem Begriffe des erstern fehlt es am bestimmten Inhalte.

§. 184.

Es wird daher in der reinen Sittenlehre zwar von den besondern Einschränkungen und den eigenthümlichen Verhältnissen des Menschen abstrahirt; aber die allgemeinen Einschränkungen der Sinnlichkeit, unter denen der freye Wille wirkt, müssen allerdings mit in Erwägung gezogen werden; und da diese in der menschlichen Natur angetroffen werden müssen, so kann man immer einen solchen Willen als den reinen

Willen

Willen der Menschheit überhaupt denken. Denn der Begriff der Sinnlichkeit überhaupt ist doch aus der menschlichen Natur genommen, nur daß er so bestimmt ist, daß er auch noch seine Anwendung auf Wesen anderer Art behält.

§. 185.

Da nun in dem vorigen Theile durch die Erforschung der Vermögen der practischen Vernunft ausführlich dargethan ist, daß sie für sich, (auch in sinnlich-vernünftigen Wesen,) practisch seyn könne, und daß also eine moralische Wissenschaft kein Unding sey; so werden wir nun, ohne ihre Möglichkeit fernerhin verantworten zu dürfen, zur Erbauung der Wissenschaft selbst übergehen können.

§. 186.

Eine solche Wissenschaft wird aber nichts anderes seyn, als eine systematische Zergliederung der reinen sittlichen Vernunft, in wie fern dieselbe mit einem sinnlichen Begehrungsvermögen überhaupt in Verknüpfung gedacht wird. Nun ist die reine sittliche Vernunft nichts anderes als das Vermögen sittlicher Handlungen. Es müssen also durch sie 1. die Begriffe bestimmt seyn, wodurch das Sittliche in den Handlungen überhaupt erkannt wird; 2. das Urtheil, wodurch der verschiedene Werth und die Folgen der verschiedenen sittlichen Handlungen a priori bestimmt werden; und 3. die Grundsätze, nach welchen alle Pflichten und Tugenden systematisch bestimmt werden können.

§. 187.

§. 187.

Demnach zerfällt die reine Sittenlehre in drey Abschnitte. Der erste handelt von den moralischen Begriffen, der zweyte von den moralischen Urtheilen, und der dritte von den moralischen Grundsätzen.

Erster Abschnitt.

Zergliederung der moralischen Begriffe.

§. 188.

Alle Wirkungen des freyen Willens zielen zuletzt auf Handlungen ab. Daher ist der Begriff der freyen Handlung das Princip, wornach die Zergliederung der moralischen Begriffe zu ordnen ist. Man unterscheidet aber in einer freyen Handlung 1. ihren Grund, (die Form,) und 2. ihr Object, (die Materie.) Wir werden daher 1. den Begriff einer freyen Handlung überhaupt; 2. die Begriffe von ihren Gründen; und 3. die Begriffe von den Objecten derselben zu bestimmen haben.

§. 189.

Alle willkührliche Handlungen, (§. 17,) sind entweder natürlich oder frey, je nachdem sie eine bloß sinnliche Willkühr oder einen freyen Willen zur Ursache haben. Die natürlichen Handlungen müssen so geschehen, und können vermöge der Naturgesetze des Begehrungsvermögens nicht anders erfolgen; sie sind also physisch-nothwendig: die freyen Hand-

lungen könnten, (nach Naturgesetzen,) auch unterbleiben oder anders seyn; sie sind also physisch-zufällig.

Anm. Dem Natürlichen steht das Nichtnatürliche entgegen, welches eben nicht allemahl das Unnatürliche, d. h. dasjenige ist, welches der Natur widerspricht; sondern noch viele andere Begriffe unter sich faßt, von denen hier der Begriff der unbedingten, d. i. freyen Causalität bestimmt ist, da die natürliche Causalität allemahl bedingt ist. Um also den Gegensatz in die Augen fallender zu machen, könnte man auch die willkührlichen Handlungen zuerst in bedingte oder unbedingte eintheilen, und sodann die Folge ziehen, daß jene natürliche, diese freye Handlungen wären. Denn die Natur bringt ihre Wirkungen nicht bloß durch mechanische Ursachen, (Bewegkräfte,) sondern auch durch Vorstellungen hervor; daher alle natürliche oder physische Handlungen in mechanische und instinctartige einzutheilen sind, je nachdem sie durch äußere, (Bewegkräfte,) oder innere Ursachen, (Vorstellungen,) hervor gebracht werden. Die letztern werden nun eben zu den willkührlichen Handlungen gezählt, (§. 17,) weil Instincte ein Begehrungsvermögen voraus setzen, ob man gleich gewöhnlich nur diejenigen Handlungen willkührlich zu nennen pflegt, die ein verständiges Begehrungsvermögen, d. i. einen Willen in engerer Bedeutung, (§. 32,) zur Ursache haben; wo man denn geneigt ist, den Begriff der willkührlichen Handlungen mit dem Begriffe der freyen Handlungen für identisch zu halten; welches jedoch nicht zugelassen werden kann, da erst anderweitig erwiesen werden muß, daß einem Willen Freyheit zukomme.

§. 190.

Alles, was von Freyheit abhängt, wird moralisch oder sittlich in weiterer Bedeutung genannt,

und

und in diesem Sinne sind freye Handlungen, (§. 188,) mit sittlichen Handlungen einerley. In engerer Bedeutung aber heißen nur diejenigen Handlungen moralisch, welche durch die Freyheit nach dem Sittengesetze hervor gebracht sind; da hingegen diejenigen freyen Handlungen, welche dem Sittengesetze widersprechen, unsittlich oder unmoralisch genannt werden. Das Verhältniß eines freyen Wesens zu sittlichen Handlungen oder der sittlichen Handlungen zur Freyheit, heißt Moralität oder Sittlichkeit; das Verhältniß eines freyen Wesens zu unsittlichen Handlungen oder umgekehrt heißt Unmoralität oder Unsittlichkeit.

Anm. Ein freyes Wesen soll sich zwar nur durch das Sittengesetz zu Handlungen bestimmen, und die Freyheit deutet eben an, daß dieses physisch-möglich sey. Aber eben weil es bloß physisch-möglich ist, so kann ein solches Wesen vermöge seiner Freyheit sich auch freywillig den Naturgesetzen unterwerfen oder diese zu den Bestimmungsgründen seiner Handlungen erwählen, wo es denn zwar seine sittliche Würde verwirkt, aber doch immer noch frey handelt. Denn wenn dieses letztere nicht wäre, so würde es seine sittliche Würde gar nicht verwirken können. Nur alsdann, wenn ein vernünftiges Wesen bloß reine Vernunftvorstellungen zu seinen Bestimmungsgründen haben kann, und es also von aller Sinnlichkeit, folglich von Naturbedingungen frey ist, ist es auch physisch-unmöglich, seinen Willen durch etwas anderes zu bestimmen als durch das Sittengesetz, und ein solches Wesen kann gar nicht nach Naturgesetzen beurtheilt werden.

§. 191.

Die Vorstellung, welche eine freye Handlung bestimmt, ist allemahl eine vernünftige, folglich allgemeine Vorstellung, weil die Vernunft allein das Vermögen selbstthätiger Vorstellungen ist. Eine solche Vorstellung nun, in welcher die Bestimmung eines freyen Willens ausgedruckt ist, heißt eine practische Regel, (§. 48.) Diese sind überhaupt genommen, ihrer Form nach, 1. entweder allgemein oder particulär; 2. gebietend oder verbietend; 3. kategorisch oder hypothetisch; 4. nothwendig oder zufällig. Die allgemeinen sind wiederum entweder absolut= oder nur comparativ= allgemein. Das erstere sind die practischen Gesetze; das andere die Vorschriften oder Anrathungen, (§. 57.) Die gebietenden Regeln befehlen entweder unbedingt oder lassen Ausnahmen zu. Die kategorischen gelten entweder für Alle unter allen Umständen unbedingt und absolut, oder nur unter gewissen Bedingungen. Die nothwendigen sind ebenfalls entweder absolut= nothwendig, oder bedingt= nothwendig.

§. 192.

Die practischen Gesetze, (§. 190,) sind die moralischen Gesetze, (§. 66.) Denn sie gebieten unbedingt, und können daher für keine andern Wesen Gesetze seyn, als für solche, die frey sind. Die Anrathungen können mit der Freyheit bestehen, aber es läßt sich aus denselben nicht nothwendig auf Freyheit schließen. Ein freyes Wesen aber kann sich ihrer auch aus Freyheit bedienen.

§. 193.

§. 193.

Die moralischen Gesetze sind ihrem Inhalte nach entweder rein oder angewandt, je nachdem in ihnen die bloße vernünftige Form als der Bestimmungsgrund gedacht und dabey von der Verschiedenheit alles bestimmten Inhalts abstrahirt wird; oder die vernünftige Form auf einen gewissen Gegenstand in der Sinnenwelt angewandt der Bestimmungsgrund ist.

§. 194.

In angewandten moralischen Gesetzen ist und bleibt die Form der Bestimmungsgrund; aber da ein eingeschränkter Wille sich nirgends anders als in der Sinnenwelt wirksam beweisen kann, so muß erst ein Gegenstand unter diese Form subsumirt, und dadurch versucht werden, ob er wirklich gemacht werden soll oder nicht.

§. 195.

Dieser Gegenstand kann nun entweder unbedingt unter die allgemeine Form subsumirt werden oder nur unter gewissen Bedingungen. Denn einige Gegenstände passen schlechthin unter das Sittengesetz, andere nur unter gewissen Einschränkungen. Daher leiden die angewandten moralischen Gesetze eine besondere Eintheilung ihrer Materie nach, und das Subject muß unter mehrern Gesetzen, welche zugleich auszuüben unmöglich ist, nach sittlichen Principien eins auswählen.

§. 196.

Die Form des Sittengesetzes ist nur eine; und da in den reinen Sittengesetzen nichts als die Form

aus-

ausgedruckt ist, so kann in Absicht auf die Form der Sittengesetze keine weitere Eintheilung Statt finden. Denn der Form nach sind sie alle 1. absolut-allgemeine; 2. unbeschränkte absolut-bejahende oder verneinende; 3. kategorische; und 4. unbedingt-nothwendige Gesetze. Aber der eine Gegenstand kann unter allen Umständen, ein anderer nur unter gewissen Bedingungen, jener unter weniger, dieser unter mehrern Einschränkungen allgemein gewollt werden.

§. 197.

Die Sittengesetze können daher in Beziehung auf ihre mögliche Anwendung ihrer Materie nach eingetheilt werden:

1. In höhere und niedrigere. Ein Gesetz ist nämlich höher als das andere, wenn das Object desselben unter weniger Einschränkungen unter die allgemeine Form gefaßt ist, als das Object des andern; wenn also das eine das andere einschränkt.

2. In zusammenstimmende und widerstreitende. Die moralischen Gesetze stimmen zusammen, wenn ihre Objecte zusammen wirklich gemacht werden können; sie widerstreiten sich, wenn die Wirklichmachung des einen Objects die Realisirung des andern hindert. Die zusammenstimmenden harmoniren entweder als subordinirte oder als coordinirte Gesetze, je nachdem das eine das andere, oder beyde sich wechselseitig bestimmen.

3. In ursprüngliche oder wesentliche und abgeleitete oder zufällige. Ursprüngliche und wesentliche sind solche, die etwas Nothwendiges,

ges, von der Natur des Subjects Unzertrennliches, zum Gegenstande haben; abgeleitete und zufällige solche, die Gegenstände zum Objecte haben, die erst durch das Ursprüngliche des Subjects zufälliger Weise möglich geworden sind.

4. In vollkommene und unvollkommene. Vollkommen ist das Gesetz, wenn es etwas betrifft, das so bestimmt ist, daß es nothwendig und ohne Ausnahme unter die Form des Sittengesetzes paßt; unvollkommen, wenn es nur in einzelnen Fällen darunter subsumirt werden kann, und die Subsumtion noch von gewissen Bedingungen abhängt.

Anm. Bey dieser Eintheilung kommt es nicht auf eine logische, sondern auf eine reale Vergleichung der Objecte an. Man darf also dabey nicht in Erwägung ziehen, ob ein Begriff den andern logisch in sich begreift, sich mit ihm verträgt, u. s. w.; sondern ob der Wille das eine dem andern vorziehen muß, ob er sie zugleich realisiren kann, u. s. f., wobey die logische Verknüpfung der Begriffe gar nicht in Betrachtung kommt.

§. 198.

Da der Wille des Menschen so wie aller endlichen Wesen überhaupt eingeschränkt ist, so kann er nicht alle Objecte, welche unter die Form des Sittengesetzes passen, wirklich machen. Die Vernunft muß daher diejenigen auswählen, welche vermöge der Kräfte des Subjects realisirt werden können. Diese Wahl unter den angewandten Moral-Gesetzen muß nach ihrer nähern oder entferntern Verbindung mit der Form der Vernunft entschieden werden.

§. 199.

§. 199.

Zwey oder mehrere Gesetze, die nicht zugleich oder zusammen ausgeübt werden können, collidiren, d. h. sie thun einander in der Ausübung Abbruch, und die Collision besteht also in dem realen Widerstreite der Gesetze, wornach sie nicht zugleich Bestimmungsgründe des Willens seyn können. Daß also der Grund der Collision allemahl nur in der Subsumtion der Materie, nie in der Form selbst liegt, und daß zwischen den reinen formalen Gesetzen keine Collision Statt finden kann, ist von selbst klar.

§. 200.

Alle Collisionen müssen durch die Urtheilskraft entschieden werden, indem sie die widerstreitenden Gesetze mit dem obersten formalen Sittengesetze vergleicht, und bestimmt, mit welchem das letztere näher verbunden ist. Das formale Sittengesetz ist also das Princip, wornach zuletzt alle Collisionen entschieden werden müssen. Die Regel für die Urtheilskraft ist: Das höhere Gesetz geht dem niedrigern, das ursprüngliche dem abgeleiteten, das wesentliche oder vollkommene dem außerwesentlichen oder unvollkommenen, und mehrere zusammen stimmende gehen einem andern von gleichem Gewichte vor, das vielen widerstreitet.

§. 201.

Eine freye Handlung, die durch das moralische Gesetz bestimmt, folglich auch demselben nothwendig gemäß ist, ist moralisch=gut, oder gut schlechthin;

hin; eine freye Handlung aber, die durch eine Regel bestimmt ist, die dem Sittengesetze widerspricht, ist unmoralisch, moralisch-böse oder böse schlechthin.

§. 202.

Eine Handlung stimmt der Materie nach mit dem Sittengesetze überein, wenn durch dieselbe eben das Object wirklich gemacht oder dieselbige Wirkung hervor gebracht ist, welche das Sittengesetz gebietet; der Form nach, wenn die Vorstellung des Sittengesetzes die Ursache der Handlung ist. In ersterer Rücksicht heißt sie legal, gesetzmäßig; in der andern moralisch, (gut.) Die Uebereinstimmung einer freyen Handlung mit dem Sittengesetze der Materie nach ist Legalität oder Gesetzmäßigkeit; der Form nach Moralität im engern Sinne oder moralische Güte. Die letztere hat die Legalität allemahl nothwendig zur Folge; die Legalität aber ist nicht allemahl ein Kennzeichen, woraus sich auf die Moralität schließen läßt. Das Gegentheil ist Illegalität oder Gesetzwidrigkeit und Unmoralität.

§. 203.

Ein freyer Wille, der durch das Sittengesetz bestimmt wird, ist ein guter, ein solcher aber, der durch Regeln bestimmt wird, die dem Sittengesetze widersprechen, ein böser, schlechter Wille. Gute Handlungen (§. 202,) haben also einen guten, böse einen bösen Willen zur Ursache.

§. 204.

§. 204.

Der Grund, weßwegen wir nur diejenigen Handlungen durch Vernunft billigen können, die durch das Sittengesetz bestimmt sind, liegt in der practischen Vernunft selbst, die uns das Sittengesetz unbedingt auflegt, und demselben zu folgen absolut-nothwendig gebietet, welches zu thun zwar nicht physisch-, aber doch moralisch-nothwendig ist; d. h. wenn der freye Wille seine Bestimmungsgründe aus der Vernunft hernehmen will, so kann er keine andern erwählen, als solche, die dem Sittengesetze gemäß sind: es ist also eine moralische Nothwendigkeit da, daß sich der freye Wille nach dem Sittengesetze bestimme, welche die moralische Verbindlichkeit oder Verpflichtung genannt wird. Diese ist also nichts anderes als das Verhältniß der sittlichen Gesetze zum freyen Willen, wodurch Handlungen als nothwendig vorgestellt werden, wenn die Vernunft allein den Willen bestimmt, oder die Abhängigkeit des freyen Willens von dem Sittengesetze.

§. 205.

Die moralische Verbindlichkeit unterscheidet sich 1. vom Zwange, der durch Naturkräfte seine Wirkungen nothwendig hervor bringt, und entweder mechanisch oder psychologisch seyn kann; 2. von der bedingten Verbindlichkeit, welche in practischen Vorschriften, (§. 57.) ausgedruckt ist, und welche zu den Mitteln verbindet, unter der Bedingung, daß man einen Zweck will, der jedoch selbst nicht absolut-nothwendig ist. Die moralische Verbindlichkeit ist unbedingt, (§. 203.) und setzt voraus, daß das, was durch

das

das Sittengesetz geboten wird, von jedem vernünftigen Wesen absolut nothwendiger Weise gewollt werden müsse.

§. 206.

Ein Wesen, das verpflichtet werden soll, muß 1. ein vernünftiges, 2. ein freyes Wesen seyn. Denn das Sittengesetz kann nur durch Vernunft vorgestellt, und nur von freyen Wesen befolgt werden.

§. 207.

Die Verpflichtung ist aber nur in einem solchen freyen Wesen denkbar, dessen Wille auch noch durch andere als sittliche Gründe bestimmt werden kann, d. h. in einem eingeschränkten sittlichen Wesen. Ein uneingeschränktes Wesen bedarf keiner Verpflichtung. Denn es ist vermöge seiner Natur unmöglich, daß sein freyer Wille sich durch andere als sittliche Gründe bestimme; es ist also nicht nöthig, daß die sinnlichen Bestimmungsgründe durch sittliche eingeschränkt werden.

§. 208.

Bey der Verpflichtung kann man das Subject und Object derselben unterscheiden. Das Subject der Verpflichtung ist die moralische Person; das Object ist die Handlung, welche durch das verpflichtende Gesetz bestimmt ist.

§. 209.

Die Verpflichtung setzt die physische und moralische Möglichkeit der Handlung, welche ihr Object ist, zum voraus. Zur physischen Möglichkeit gehört, daß das Subject die natürlichen Kräfte besitze, welche Ursachen

chen der gebotenen Handlung seyn können; zur moralischen Möglichkeit gehört, daß das Object dem moralischen Gesetze nicht widerspreche. Kein Mensch kann also zu etwas verpflichtet werden, das physisch- oder moralisch-unmöglich ist.

§. 210.

Das, was die Verpflichtung bestimmt, ist der Verpflichtungsgrund. Dieser ist im allgemeinen das Sittengesetz; im besondern der einzelne Fall, welcher unter das Sittengesetz paßt. Dieser verpflichtet jedoch nur durch das Merkmahl des Sittengesetzes. Im Grunde ist also der Verpflichtungsgrund immer formal, nie material. Man kann das allgemeine Sittengesetz in abstracto den entfernten, das Sittengesetz in concreto den nächsten Verpflichtungsgrund nennen.

§. 211.

Da endliche moralische Wesen nicht bloß die Sittlichkeit, sondern auch das Wohlbefinden mit der erstern in Harmonie zu ihrem Objecte haben; so müssen ihre Handlungen auf beyde Zwecke gerichtet seyn: und da die Handlungen, welche auf die Glückseligkeit abzielen, zwar durch die Sittlichkeit eingeschränkt, aber doch nicht nothwendiger Weise durch sie bestimmt werden müssen, indem die Mittel der Glückseligkeit die Erfahrung lehrt, und dabey zugleich das sinnliche Begehrungsvermögen zu Rathe gezogen werden muß; so wird unstreitig eine große Menge von Handlungen geschehen, welche durch das Sittengesetz nicht nothwendig bestimmt sind, sondern die in Beziehung auf dasselbe nur erlaubt oder recht sind.

§. 212.

Demnach haben zwar alle Handlungen eine Beziehung auf das Sittengesetz, aber sie sind nicht alle moralisch geboten oder verboten. Bey vielen kann es sittlich-gleichgültig seyn, ob wir sie thun oder nicht. Wenn daher moralisch-gleichgültig so viel heißen soll, als was mit dem Sittengesetze in gar keiner Beziehung gedacht werden kann; so giebt es keine moralisch-gleichgültigen Handlungen für sittliche Wesen: wenn es aber so viel heißen soll, als was das Sittengesetz zwar unbestimmt läßt, ob es wirklich geschehen soll oder nicht, wovon es aber doch so viel bestimmt, daß es geschehen darf; so giebt es sehr viele moralisch-gleichgültige Handlungen.

§. 213.

Es ist der Materie nach eine unendliche Menge von Handlungen möglich. Ein sittliches Wesen darf von denselben keine wirklich machen, ohne sie mit dem Sittengesetze zu vergleichen, und ihr Verhältniß zu demselben zu bestimmen. Aber das Sittengesetz bestimmt nicht von jeder Handlung, daß sie entweder nothwendig geschehe oder nothwendig unterbleibe. Einige dürfen vermöge des Sittengesetzes geschehen oder unterbleiben, andere sollen nothwendig geschehen oder unterbleiben. Es stehen also die Handlungen ihrer Materie nach in verschiedenen Verhältnissen gegen das Sittengesetz.

§. 214.

Eine Handlung ist nämlich 1. sittlich-möglich, d. i. zulässig oder erlaubt, wenn sie dem

Sittengesetze wenigstens nicht widerspricht; 2. sittlich-zufällig, recht, rechtmäßig, wenn im Sittengesetze zwar ein hinreichender Grund liegt, daß sie geschehen könne, aber daß sie wirklich geschehe, noch von etwas anderem abhängt; 3. sittlich-nothwendig, pflichtmäßig, wenn die Handlung durch das Sittengesetz zureichend, also nothwendig bestimmt ist. Das Gegentheil des sittlich-Möglichen ist das sittlich-Unmögliche, d. h. das Unerlaubte, welches sich mit dem Sittengesetze nicht vereinigen läßt; das Gegentheil des sittlich-Zufälligen ist das, wovon das Sittengesetz nie einen Grund, weder einen zureichenden noch unzureichenden, enthalten kann, d. i. das Unrechtmäßige; und das Gegentheil des sittlich-Nothwendigen ist das, was dem Sittengesetze allemahl und nothwendig widerspricht, d. h. das Pflichtwidrige oder Sündhafte.

Anm. Eine Handlung, welche durch sinnliche Neigungen gewirkt wird, kann öfters eben das Object hervor bringen, welches auch unter das Sittengesetz subsumirt werden kann. In diesem Falle stimmt die Handlung der Materie nach zwar mit dem Sittengesetze überein, aber bloß zufälliger Weise. Denn der Grund ist auch eben so gut ein Grund für viele Handlungen, die den sittlichen widersprechen. Das Sittengesetz muß die Ursache einer guten Handlung seyn; sie muß nothwendig pflichtmäßig seyn, also aus Pflicht geschehen.

§. 215.

Das Verhältniß des Sittengesetzes oder einer moralischen Person zu Handlungen, nach welchem sie erlaubt sind, heißt die Erlaubniß; das Verhältniß, nach

nach welchem sie recht sind, das Recht oder die Befugniß; das Verhältniß, nach welchem sie pflichtmäßig sind, die Pflicht.

Anm. Die Ausdrücke Erlaubniß, Recht, Verbindlichkeit und Pflicht, werden auch in Beziehung auf materiale und bedingte, (§. 25,) Grundsätze gebraucht; moralisch aber drucken sie Verhältnisse der Handlungen zu einem absoluten und unbedingten Gesetze aus. Von Mahlern, Musikern u. A. sagt man, daß es ihnen erlaubt sey, Ideen zu erfinden; daß sie recht verfahren, wenn sie die Regeln der Kunst beobachten; daß sie eine Verbindlichkeit haben, das allgemeine Urtheil zu achten, u. s. w., wobey gar keine Rücksicht auf das Sittengesetz genommen wird. Denn in Rücksicht auf dieses ist es, wenn sonst keine moralische Verbindlichkeit vorher gegangen ist, gar wohl erlaubt, sich um die Regeln der Kunst gar nicht zu bekümmern, sondern seinem eigenen Gutdünken zu folgen, u. s. w.

§. 216.

Der Ausdruck Verbindlichkeit oder Verpflichtung, (§. 74, 203,) druckt eigentlich bloß das Sollen oder die sittliche Nothwendigkeit aus, die in dem moralischen Gesetze liegt. Diese kann nun aber entweder in Beziehung auf das Subject oder Object der Verbindlichkeit, (§. 207,) gedacht werden. Daher gebraucht man den Ausdruck so wohl subjectiv, um die nothwendigen sittlichen Verhältnisse der Personen auszudrucken, als objectiv, um die Handlungen anzudeuten, welche durch das Sittengesetz bestimmt sind. Das, was durch die Verbindlichkeit als nothwendig bestimmt ist, ist die Pflicht, (§. 214:) diese ist also

ob-

objectiv die sittlich-nothwendige Handlung selbst, und subjectiv die Verbindlichkeit des Subjects zu der Handlung. Der Begriff Recht, (§. 214.) druckt ebenfalls ein Verhältniß in einem sittlichen Wesen zwischen dem moralischen Gesetze und den Handlungen aus, worin aber nur bestimmt ist, daß ihnen das Sittengesetz kein Hinderniß in den Weg legt, daß sie also sittlicher Weise zwar geschehen können; ob sie aber wirklich geschehen oder nicht, bleibt sittlich-zufällig, d. h. ihre Wirklichkeit hängt von ganz andern Umständen ab. Da in diesem Verhältnisse ebenfalls theils etwas subjectives, theils etwas objectives ist, so wird auch der Ausdruck Recht bald subjectiv statt des sittlichen Vermögens des Subjects, gewisse Handlungen zu thun oder zu lassen, bald objectiv statt der Handlungen, welche in dem vorher bestimmten Verhältnisse zum Sittengesetze stehen, gebraucht. Erlaubniß ist ein solches Verhältniß des Sittengesetzes zu den Handlungen im Subjecte, wodurch bestimmt wird, daß sie in keinem Widerspruche mit demselben stehen; es druckt also nur die sittliche Möglichkeit überhaupt genommen den Mangel des Widerspruchs mit dem Sittengesetze aus.

§. 217.

Um zu wissen, was man thun soll, oder wo eine Verbindlichkeit und Pflicht Statt findet, muß man nothwendig im Stande seyn, das Verhältniß einer jeden Handlung zu dem Sittengesetze zu bestimmen. Deßwegen müssen die Begriffe von Erlaubniß, Recht und Befugniß in der Sittenlehre nicht minder bestimmt wer-

werden, als die Begriffe der Verbindlichkeit und Pflicht.

§. 218.

Die Verbindlichkeiten und Pflichten sind a priori durch das Sittengesetz bestimmt, (§. 204.) Die Eintheilung der moralischen Gesetze, (§. 193 – 197,) wird daher auch die Eintheilung der Verbindlichkeiten und Pflichten bestimmen.

§. 219.

Bey den Verbindlichkeiten und Pflichten ist, so wie bey den moralischen Gesetzen, Form und Materie zu unterscheiden. Die Form der Pflichten besteht darin, daß sie das Sittengesetz zum Bestimmungsgrunde haben; die Materie besteht in den mannigfaltigen Handlungen, welche durch das Sittengesetz bestimmt sind. Die Form macht die Einheit aus, das, worin alle Pflichten überein stimmen, und wodurch sie eigentlich Pflichten sind; die Materie macht die Mannigfaltigkeit der Handlungen aus, welchen die Form angepaßt werden kann.

§. 220.

Wenn nun die Form allein gedacht und dabey von allem Unterschiede der Materie abstrahirt wird, so heißt die Pflicht oder Verbindlichkeit rein; wird aber die Form in gewissen in der Sinnenwelt bestimmten Handlungen als enthalten gedacht, so heißt sie angewandt.

§. 221.

Der reinen Form nach kann keine Eintheilung der Pflichten Statt finden. Denn sie ist in allen dieselbe,

selbe, wie in den reinen Gesetzen, (§. 196.) Aber der Materie nach in Beziehung auf die Form werden die Pflichten und Verbindlichkeiten sich eben so unterscheiden, wie die Gesetze, durch welche sie bestimmt sind, (§. 197.)

§. 222.

Demnach sind also die Verbindlichkeiten und Pflichten in Beziehung auf die Gesetze, wodurch ihre Handlungen bestimmt sind: 1. entweder höher oder niedriger, größer oder kleiner, wichtiger oder unwichtiger; 2. zusammen stimmend oder widerstreitend, und die erstern sind entweder subordinirt oder coordinirt; 3. innerlich oder äußerlich, ursprünglich oder abgeleitet, absolut oder relativ; 4. vollkommen oder unvollkommen, nothwendig und wesentlich oder zufällig und außerwesentlich.

§. 223.

Die Größe der Verbindlichkeit ist der Grad derselben. Das Princip, nach welchem die Grade gemessen werden, ist: „Je höher und wichtiger das Gesetz ist, „desto größer ist der Grad der Verbindlichkeit zu den „durch dasselbe bestimmten Handlungen; je niedriger „und unwichtiger das moralische Gesetz ist, desto klei„ner ist der Grad der Verbindlichkeit zu den durch das„selbe bestimmten Handlungen.“ Die Verbindlichkeit in dem reinen Gesetze ist aber einzig und kann gar nicht durch Grade bestimmt werden; sie kann durch nichts übertroffen werden.

§. 224.

§. 224.

Die angewandten Verbindlichkeiten und Pflichten können nicht anders als durch die Erfahrung ihrem Objecte nach bestimmt werden. Denn da alle Verbindlichkeit und Pflicht die physische Möglichkeit der Handlungen voraus setzt, (§. 209,) diese aber nicht anders als durch Erfahrung erkannt wird, welche uns allein mit den Kräften der Subjecte und der Erscheinungen bekannt macht; so muß erst durch Erfahrung erforscht werden, theils, welche Objecte unter das Sittengesetz subsumirt werden können, theils, welche Kräfte die verschiedenen Subjecte besitzen, um Handlungen wirklich zu machen.

§. 225.

Es werden daher verschiedene Subjecte nach der Verschiedenheit ihrer Kräfte, und eben dieselben Subjecte nach der Verschiedenheit ihrer Lage und ihrer Umstände natürlicher Weise auch verschiedene Verbindlichkeiten und Pflichten haben, welche a priori gar nicht bestimmt werden können. Welche Pflichten sich also in einem Subjecte vereinigen lassen, welche sich widerstreiten und einschränken, kann a priori gar nicht ausgemittelt werden.

§. 226.

Ursprünglich und wesentlich der Materie nach sind diejenigen Pflichten und Verbindlichkeiten, welche aus dem Wesen des Subjects an sich selbst fließen, ohne daß man sich dasselbe in besondern zufälligen Verhältnissen denkt; da hingegen die abgeleiteten und zufälligen erst aus den mancherley zufälligen Lagen und Verbin-

dungen entspringen, in welche die moralischen Wesen versetzt werden.

§. 227.

Vollkommen oder unvollkommen heißen die Verbindlichkeiten und Pflichten, je nachdem wir durch dieselben zu Handlungen verbunden sind, welche unter das Sittengesetz ohne alle Einschränkung oder mit gewissen noch unbestimmten Einschränkungen und Bedingungen subsumirt sind. Die Handlungen, welche die vollkommene Pflicht gebietet oder verbietet, ist allemahl und unter allen Umständen zu thun oder zu lassen Pflicht; sie ist weder durch ein Recht noch durch eine Pflicht irgend eines andern vernünftigen Wesens eingeschränkt, außer in wie weit die Schranken oder Bedingungen in der Handlung selbst bestimmt sind. Unvollkommene Pflichten und Verbindlichkeiten hingegen bestimmen solche Handlungen, deren Gegentheil dem Sittengesetze nur unter gewissen Umständen und Bedingungen widerspricht, wo es also in jedem Falle noch durch andere Umstände vermittelst der Urtheilskraft ausgemacht werden muß, ob das Sittengesetz in dem vorliegenden Falle die Handlung gebiete oder nicht. Diese verstatten Ausnahmen, welche jedoch bloß durch andere Pflichten bestimmt werden können; jene sind ohne alle Ausnahme. Das Unvollkommene der Pflicht besteht also bloß in einer Unbestimmtheit der einzelnen Fälle a priori; wo aber diese Fälle bestimmt sind, da ist ihre Verbindlichkeit eben so groß, als die Verbindlichkeit der vollkommenen Pflichten.

§. 228.

Die vollkommenen Pflichten sind, so bald sie einmahl bestimmt sind, unnachlaßlich und nothwendig, denn es kann keine höhere Pflicht geben, die sie aufhöbe; die unvollkommenen sind erlaßlich und zufällig, die durch sie bestimmten Handlungen können unter gewissen Umständen unterbleiben, so bald nämlich andere höhere Pflichten sie hindern.

Anm. Unterdessen ist wohl zu merken, das die formale Nothwendigkeit in allen Pflichten einerley ist, und daß die unvollkommenen nicht deßwegen unvollkommen und zufällig heißen, als ob die durch sie gebotenen Handlungen nicht in jedem Falle, in welchem sie geboten sind, nothwendig geschehen sollten; sondern nur in so fern, als sie nicht in allen Fällen geboten und durch das Sittengesetz bestimmt sind.

§. 229.

Alle Pflichten sind entweder innerlich oder äußerlich, je nachdem sie durch die Natur des Subjects oder durch die Natur anderer vernünftiger Wesen bestimmt sind. Daher sind auch die vollkommenen Pflichten, (§. 227,) entweder innerlich oder äußerlich vollkommen, je nachdem ihr Gegentheil der moralischen Natur des Subjects oder der moralischen Natur eines andern widerspricht. Das Gegentheil der innerlich-vollkommenen Pflicht hebt die Würde des Subjects allemahl positiv auf, oder vernichtet sie zum Theile; durch das Gegentheil der äußerlich-vollkommenen Pflicht heben wir die Würde eines andern vernünftigen Wesens positiv auf, und vernichten sie zum Theile.

§. 230.

§. 230.

Die unvollkommenen Pflichten, (§. 227,) sind gleichfalls entweder innerlich oder äußerlich unvollkommen, je nachdem ihr Gegentheil der moralischen Würde des Subjects oder dem Begriffe von der Würde anderer Subjecte, nur unter gewissen Umständen, widerspricht und sie vernichtet.

§. 231.

Bisher haben wir die Verschiedenheit der Verbindlichkeiten und Pflichten in Ansehung ihrer Objecte, (§. 208,) in Erwägung gezogen; man kann aber auch ihre Verschiedenheit in Ansehung ihrer Subjecte bestimmen, (§. 216.) Denn da die moralischen endlichen Wesen nach ihren Kräften und Verhältnissen in der Sinnenwelt, allwo sie ihre Handlungen wirklich machen müssen, theils einerley, theils verschieden sind; so werden auch ihre Pflichten und Verbindlichkeiten theils einerley, theils verschieden seyn. Daher sind die Pflichten und Verbindlichkeiten in dieser Rücksicht

1. theils allgemeine, die jedermann obliegen, wozu jeder Kräfte und Vermögen besitzt; theils besondere, die Mehrern obliegen, weil sie in gleichen Verhältnissen leben; theils individuelle, welche nur für ein gewisses Individuum, für Einzelne, verbindend sind, wegen ihrer besondern Lagen und Umstände;

2. deutlich oder undeutlich, lebhaft oder matt, je nachdem die Erkenntniß der moralischen Person von der Pflicht beschaffen ist;

3.

3. wahr oder falsch; ächte Pflichten oder Scheinpflichten;

4. gewiß oder ungewiß.

§. 232.

Die Rechte, (§. 216,) werden ebenfalls durch das Verhältniß der freyen Handlungen zu dem Sittengesetze bestimmt. Denn wenn vermöge desselben bestimmt ist, daß sie sittlicher Weise geschehen können, so ist ein Recht dazu da. Man wird daher auch die Materie und Form in dem, was Recht heißt, unterscheiden müssen.

§. 233.

Das Recht heißt rein, wenn man darin von aller Verschiedenheit der Materie oder der Handlungen abstrahirt, und die bloße Form in Erwägung zieht; angewandt, wenn die Rechtsform als in gewissen bestimmten Gegenständen enthalten vorgestellt wird.

§. 234.

Der Form nach ist das Recht jederzeit 1. absolut-allgemein, d. i. für jedes vernünftige Wesen gültig; 2. uneingeschränkt und ohne alle Ausnahme; 3. unbedingt; und 4. absolut-nothwendig. Denn die Form des Rechts ist mit der Natur eines jeden vernünftigen Wesens wesentlich und nothwendig verknüpft. Die angewandten Rechte werden sich hingegen dem reinen mehr oder weniger nähern, je nachdem ihre Gegenstände mit weniger oder mehrern Einschränkungen unter die allgemeine Form des Rechts subsumirt werden.

§. 235.

§. 235.

Der Materie nach sind daher die Rechte 1. entweder höher oder niedriger, größer oder kleiner, wichtiger oder unwichtiger; 2. zusammen stimmend oder widerstreitend, und im erstern Falle entweder subordinirt oder coordinirt; 3. innerlich oder äußerlich, ursprünglich oder abgeleitet, absolut oder relativ; 4. vollkommen oder unvollkommen, nothwendig und wesentlich oder zufällig, und außerwesentlich. Mit den gehörigen Veränderungen, welche der Begriff des Rechts erfordert, gilt von den Rechten alles, was oben, (§. 223 — 231,) von den Pflichten gesagt ist.

§. 236.

Das vollkommene Recht ist durch kein anderes Recht eingeschränkt; das unvollkommene ist durch andere Rechte eingeschränkt. Jedoch können den Handlungen der vollkommenen Rechte, so wie den Handlungen der vollkommenen Pflichten, gewisse Bedingungen anhängen, unter welchen sie uneingeschränkt sind, die aber im Begriffe der Handlungen selbst bestimmt seyn müssen.

§. 237.

Ein Recht heißt innerlich, wenn es keiner innern; äußerlich, wenn es keiner äußern Pflicht, (§. 229,) widerspricht. Daher ist ein Recht entweder innerlich oder äußerlich vollkommen oder unvollkommen; je nachdem es gar keiner innern oder äußern vollkommenen oder unvollkommenen Pflicht, oder denselben nur in besondern Fällen nicht widerspricht.

§. 238.

§. 238.

Wozu eine Pflicht da ist, dazu ist auch eine Erlaubniß und ein Recht da, aber nicht umgekehrt. Denn was moralischer Weise geschehen soll, das muß auch geschehen dürfen, und dem muß von sittlicher Seite nichts widersprechen. Aber wenn gleich das Sittengesetz einer Handlung nicht widerspricht oder dieselbe verstattet, so bestimmt es doch nicht, daß sie nothwendiger Weise geschehe. Also schließt das Recht keine Pflicht in sich.

§. 239.

Um eine freye Handlung in der Sinnenwelt wirklich zu machen, dazu gehört physische Kraft, welche jedoch der Freyheit unterworfen seyn muß. Die Kraft, so fern sie Hindernisse überwindet, heißt Gewalt. Da nun ein freyes Wesen in seinen Handlungen oft Hindernisse zu überwinden hat, so gehört eine der freyen Willkühr unterworfene Gewalt dazu, um gewisse Handlungen hervor zu bringen.

§. 240.

Alle Pflichten setzen zum voraus, daß die Subjecte, welche durch die Pflichten verbunden sind, Kraft und Gewalt genug haben, dasjenige zu thun, was die Pflichten bestimmen, (§. 209.) Es kann also keine Pflicht seyn, wo nicht Kraft und Gewalt zur Pflicht ist. Aber Rechte können Statt finden, ohne daß Gewalt da ist, dieselben auszuüben, d. h. die durch sie bestimmten Handlungen wirklich zu machen. Denn durch das bloße Recht ist die Handlung nur als sittlich-zufällig bestimmt; ob sie zu begehren und wirklich zu machen

machen sey, hängt von andern Ursachen ab, und sittlicher Weise ist in dem Rechte hierüber gar nichts nothwendig bestimmt.

§. 241.

Aber das Recht druckt aus, daß das sittliche Gesetz nicht verstatte, der Kraft, welche zur Ausübung desselben gebraucht wird, Hindernisse in den Weg zu legen. Es ist also in jedem Rechte das Recht zu derjenigen Gewalt mit begriffen, welche erforderlich ist, das Recht auszuüben, und die Gewalt wird sittlicher Weise nur durch das Recht beschränkt, und dieselbe heißt, so weit sie dem Rechte angemessen ist, rechtmäßig. So weit also das Recht geht, so weit geht auch die rechtmäßige Gewalt.

§. 242.

Jemanden zwingen heißt, ihn wider seinen Willen und natürliche Neigung mit Gewalt, (§. 239.) zu einer Handlung bestimmen. Der Zwang ist aber theils mechanisch, theils psychologisch, je nachdem die Handlung durch bewegende Kräfte oder durch sinnliche Vorstellungen wider den Willen des Andern erpreßt wird.

§. 243.

Wer also ein vollkommenes Recht hat, dessen Gewalt, es auszuüben, darf uneingeschränkt seyn. So wie aber das Recht eingeschränkt ist, so ist auch die rechtmäßige Gewalt eingeschränkt. Dieses Recht zur Gewalt muß sich auch gegen freye Wesen erstrecken, in wie weit diese sich der Ausübung des Rechts entgegen

gen setzen, oder das Recht auf dieselben ausgedehnt ist. Ein Recht ist aber eben darum unvollkommen, daß man es erst von dem freyen Willen Anderer erwarten muß, ob sie uns zu dem dadurch bestimmten Zwecke beförderlich seyn wollen oder nicht.

§. 244.

Hierauf beruhet die Benennung der Zwangspflichten und Zwangsrechte. Zwangspflichten sind nämlich solche Pflichten, deren Handlungen von Andern mit Recht erzwungen werden können, wenn sich das Subject, dem sie obliegen, weigern sollte, sie zu thun. Zwangsrechte sind solche Rechte, deren Objecte von demjenigen, der diese Rechte hat, mit Gewalt erzwungen werden können. Man sieht leicht, daß einer Zwangspflicht ein Zwangsrecht gegen über steht, und umgekehrt, d. h. wenn der Eine ein Zwangsrecht hat, muß der Andere eine Zwangspflicht haben, und umgekehrt.

§. 245.

Nur die äußern vollkommenen Pflichten, (§. 229,) können Zwangspflichten seyn. Denn ein vernünftiges Wesen hat kein Recht, eine Handlung von einem andern freyen Wesen zu erzwingen, als eine solche, durch deren Gegentheil seine eigene Freyheit in einem gewissen Falle directe angegriffen werden würde. Zu solchen Handlungen verbinden aber allein die äußern vollkommenen Pflichten; folglich können deren Handlungen allein erzwungen werden. Da aber durch Verletzung der äußerlich-unvollkommenen und aller innern Pflichten der Freyheit keines Andern directe widerstritten

wird,

wird, so kann auch keiner ein Recht haben, die durch sie allein gebotenen Handlungen zu erzwingen.

Anm. Eigentlich ist der Ausdruck Zwangspflicht unschicklich. Denn das, was an der Handlung Pflicht heißt, kann niemahls erzwungen werden, weil ihr Princip die Freyheit seyn muß. Nur die Materie der Handlung, oder daß sie geschehe, kann erzwungen werden, aber nicht die Form, oder daß sie aus Pflicht geschehe.

§. 246.

Zwangsrechte, (§. 244,) können nur die äußerlich-vollkommenen Rechte, (§. 237,) seyn. Denn Zwangsrechte erstrecken sich allemahl auf andere vernünftige Wesen. Von diesen aber darf keine Handlung erzwungen werden, als eine solche, wozu sie durch eine äußerlich-vollkommene Pflicht verbunden sind, (§. 245.) Das Recht zu dergleichen Handlungen ist aber eben ein äußerlich-vollkommenes Recht. Alle übrige Rechte schließen zwar auch das Recht zur Gewalt in sich, aber diese ist doch durch die vernünftigen Wesen eingeschränkt. Daher sind nur die äußern vollkommenen Rechte Zwangsrechte.

Anm. Dem Ausdrucke Zwangsrecht hängt ebenfalls eine Zweydeutigkeit an, die leicht zu Mißverstand Anlaß geben kann. Denn weil alle Rechte die Gewalt sie auszuüben in sich schließen, so scheint es, als ob alle Handlungen, welche durch die Rechte bestimmt sind, erzwungen werden könnten. Allein es ist hier ebenfalls das Materiale der Handlung gemeint, auf welches sich einige Rechte nur so weit erstrecken, daß es dabey in die freye sittliche Willkühr anderer vernünftiger Wesen gestellt bleibt, ob sie zur Wirklichmachung

machung dieser Handlungen beytragen wollen oder nicht; andere aber von der Beschaffenheit sind, daß jedes vernünftige Wesen vermöge seiner sittlichen Natur schlechterdings das Materiale der Handlung wollen muß, und daß es also offenbar andere vernünftige Wesen beleidiget, wenn es das Gegentheil thut, wo es denn natürlicher Weise mit Gewalt dazu muß angehalten werden können, weil sonst überall kein Recht möglich seyn würde.

§. 247.

Subjectiv muß eben ein solcher Unterschied unter den Rechten als unter den Pflichten, (§. 230,) Statt finden. Denn die Pflichten schließen die Rechte in sich, (§. 238,) und die Verschiedenheit der Objecte, Verhältnisse und Lagen in der Sinnenwelt muß nothwendig auch sittlicher Weise verschiedene Handlungen erfordern; folglich werden auch diese Verschiedenheiten verschiedene Rechte für jedes Subject bestimmen, so wie andere Bestimmungen, die Allen gemein und in jedem Subjecte dieselben sind, auch einerley Rechte geben. In dieser Hinsicht müssen also die Rechte eben so wie oben, (§. 230,) die Pflichten eingetheilt werden.

§. 248.

So wie nun unter den Gesetzen Collisionen Statt finden können, (§. 199,) so auch unter den Pflichten und Rechten, und die allgemeine Entscheidungsregel für diese wird daher folgende seyn:

„Die höhern Pflichten und Rechte gehen den „niedrigern, die wichtigern den unwichtigern, die „wesentlichen den außerwesentlichen, die ursprünglichen „den

„den abgeleiteten, die absoluten den relativen, die
„vollkommenen den unvollkommenen, die harmoni-
„schen denen vor, welche andern widerstreiten.“

§. 249.

Wenn Pflichten und Rechte in Collision kommen, so weichen die letztern allemahl den erstern. Denn die Pflicht schränkt das Recht allemahl ein.

§. 250.

Was der Pflicht widerspricht, ist Sünde. Die Sünde besteht also in einer freyen Handlung, welche durch einen Grundsatz bestimmt ist, der dem Sittengesetze widerspricht, oder in der freyen Verletzung der Pflicht. Sie widerspricht dem moralischen Gesetze der Materie und der Form nach, und wenn sie der Materie nach mit dem Sittengesetze überein stimmt, so geschieht es bloß zufälliger Weise. Eine Handlung aber, die dem Sittengesetze der Materie nach widerspricht, heißt illegal, und die ihm der Form nach widerspricht, unmoralisch. Die Unmoralität und Illegalität sind also sichere Kennzeichen der Sünde.

§. 251.

Die Möglichkeit zu sündigen setzt alle die Bedingungen zum voraus, welche die Möglichkeit der Pflicht erfordert, (§. 206 — 209.) Ein Wesen, das vermöge seiner Natur durch keine andern als sittliche Gesetze bestimmt werden kann, kann nicht sündigen, und ein Wesen, das keine Freyheit besitzt, kann ebenfalls nicht sündigen.

§. 252.

Die Sünden sind entweder Unterlassungssünden oder Begehungssünden, je nachdem eine sittlich-gebotene Handlung unterlassen oder eine sittlich-verbotene begangen w rd.

§. 253.

Die allgemeine Quelle der Sünden ist ein böser Wille, (§. 203.) Dieser ist entweder positiv böse, wenn das freye Wesen sich ungeachtet der deutlichen Erkenntniß dessen, was Pflicht ist, dennoch vorsetzt, das zu thun, wovon es erkennt, daß es pflichtwidrig ist; oder negativ böse, wenn das Subject nur nicht Stärke genug anwendet, da es dieselbe doch vermöge seiner Freyheit anwenden könnte, um den Willen durch sittliche Gründe zu bestimmen, und sich also wegen selbst verschuldeter Schwäche zum Gegentheile bestimmen läßt. Die Sünden, welche aus einem positiv-bösen Willen herrühren, werden Bosheitssünden, diejenigen aber, welche aus einem negativ-bösen Willen kommen, Schwachheitssünden genannt.

§. 254.

Die Größe der Sünden wird objectiv geschätzt nach der Größe und Wichtigkeit der moralischen Gesetze und Pflichten, welche dadurch verletzt werden; subjectiv nach der verschiedenen Stärke des bösen Willens.

§. 255.

Die Gesinnung eines endlichen moralischen Wesens, welche dasselbe stets bestimmt, seine Pflicht zu thun,

thun, oder der continuirliche innere subjective Grund, seine Pflichten zu erfüllen, ist (moralische) Tugend; die Gesinnung oder der innere continuirliche subjective Grund zu sündigen ist Laster. Beyde sind entweder rein oder angewandt, je nachdem man sie auf das reine formale oder auf angewandte Gesetze bezieht. In ersterer Rücksicht giebt es nur Eine Tugend und Ein Laster; in der andern viele. Denn es giebt nur ein reines formales moralisches Gesetz. So wie aber dieses in der Anwendung mannigfaltig ist und viele Pflichten bestimmt; so gehören auch zur Ausübung oder Vernachlässigung derselben verschiedene Fertigkeiten, und daher ist die Mannigfaltigkeit der Tugenden und Laster der Materie nach eben so groß als der angewandten moralischen Gesetze und der dadurch bestimmten Pflichten und Sünden.

§. 256.

Tugenden und Laster setzen ein durch Sinnlichkeit eingeschränktes moralisches Subject zum voraus. Denn in beyden Fällen wird die Möglichkeit des Gegentheils voraus gesetzt. Beyde sind also nur durch Freyheit möglich. Beyde setzen ein Gemüth zum voraus, in welchem die Sinnlichkeit mit der Vernunft im Kampfe steht, dessen Zustand Tugend oder Laster heißt, je nachdem die Vernunft oder die Sinnlichkeit das Uebergewicht hat. Welche von beyden aber das Uebergewicht behalten soll, muß von der Freyheit abhängen.

§. 257.

Das Wesen der Tugend besteht demnach in folgenden drey Stücken: 1. daß eine Gesinnung da sey,

um

um des moralischen Gesetzes willen oder aus Pflicht zu handeln; 2. daß diese Gesinnung stark genug sey, die durch das moralische Gesetz bestimmten Handlungen gegen alle Hindernisse hervor zu bringen; und 3. daß eine solche Handlungsweise im Subjecte den hinreichenden Grund zu einer Fertigkeit enthalte und in allen vorkommenden Fällen das Subject bestimme.

§. 258.

Eben so wird zum Wesen des Lasters erfordert: 1. daß eine Gesinnung da sey, gegen das moralische Gesetz zu handeln oder ihm eine Neigung vorzuziehen; 2. daß diese Gesinnung so stark sey, daß das moralische Gesetz dagegen nichts ausrichtet; und 3. daß eine solche Handlungsweise den hinreichenden Grund zu einer Fertigkeit enthalte und in allen vorkommenden Fällen das Subject bestimme.

§. 259.

So wie die Verbindlichkeiten und Pflichten ihre Grade haben, (§. 223.) so auch die Tugenden, Sünden und Laster. Je mehrere größere und wichtigere Pflichten durch eine Tugend ausgeübt oder durch ein Laster verletzt werden, desto größer und wichtiger ist die Tugend oder das Laster. Je mehr eine Tugend den sinnlichen Neigungen und dem Laster, oder ein Laster der Tugend und der Pflicht Widerstand leistet, desto stärker ist die Tugend oder das Laster.

§. 260.

Der bloße Mangel der Tugend ist noch nicht Laster, so wenig als der Mangel des Lasters Tugend ist. Nur da ist Mangel der Tugend Laster, wo die

Tugend als physisch-möglich und moralisch-nothwendig erkannt wird; und nur da ist Mangel des Lasters Tugend, wo das Laster durch Freyheit überwunden ist. Beydes ist also etwas positives.

§. 261.

Eine moralische Gesinnung, die mit den Forderungen des moralischen Gesetzes in allen Stücken überein stimmt und nur durch moralische Gründe getrieben wird, heißt rein oder lauter; eine solche aber, auf welche zugleich unmoralische Gründe einfließen, ob sie gleich in einzelnen Fällen, und also zufälliger Weise, die Materie der Tugend hervor bringt, heißt unrein, unlauter. Es giebt nur so viel wahre Tugend in einem moralischen Wesen, als seine Gesinnung moralisch-rein und lauter ist.

§. 262.

Die Objecte der freyen Handlungen, (§. 188,) werden Zwecke genannt. Ein Zweck überhaupt ist das, was begehrt wird, was ein vernünftiges Wesen durch seinen Willen wirklich machen will. Der Zweck setzt also zum voraus: 1. daß ein vernünftiges Wesen einen Begriff von einem Gegenstande habe; und 2. daß dieser Begriff als der reale Grund der Möglichkeit dieses Gegenstandes gedacht werde, so daß der Gegenstand gar nicht möglich seyn würde, wenn nicht dessen Begriff als seine Ursache vorher gegangen wäre. Ein Zweck ist also eine vorgestellte Wirkung, die zugleich den Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache, (des Willens,) zu ihrer Hervorbringung ist; er ist ein Grund, den Willen zu bestimmen, der

der aus dem Objecte genommen ist, d. h. ein objectiver Grund zu einer Willensbestimmung. Die Bedingung des Zwecks, oder das, wodurch er als möglich gedacht wird, heißt ein Mittel, (§. 3, 26.)

§. 263.

Die Zwecke sind nun der Form nach 1. entweder allgemein oder speciell, je nachdem sie für Alle oder nur für Einige gelten; 2. positiv oder negativ, je nachdem die Wirklichkeit oder die Vernichtung der Wirklichkeit eines Dinges das Object des Begehrens ist; 3. absolut und unbedingt oder relativ und bedingt, je nachdem sie unabhängig oder durch andere eingeschränkt sind; 4. nothwendig oder zufällig, je nachdem sie nothwendiger oder nur zufälliger Weise begehrt werden.

§. 264.

Jede vernünftige willkührliche Handlung, jede Tugend und jedes Laster hat also einen Zweck, der, in wie weit er vorgestellt wird, Absicht heißt. Der Zweck ist aber dem Inhalte nach entweder die bloße Wirksamkeit der Freyheit nach practischen Gesetzen, d. h. der reinen practischen Vernunft, oder ein Object, das von der Vernunftthätigkeit selbst verschieden ist. Ersteres ist ein reiner, formaler; letzteres ein empirischer, materialer Zweck.

§. 265.

Der reine oder formale Zweck, (§. 264,) muß ein Zweck für jedes vernünftige Wesen, also absolut-allgemein und unbedingt-nothwen-

dig seyn. Denn die Wirksamkeit der Freyheit nach practischen Gesetzen ist durch das Sittengesetz geboten, (§. 80.) Hingegen die empirischen oder materialen Zwecke sind nur comparativ=allgemein oder auch bloß individuell, bedingt und zufällig. Denn es sind solche Objecte, welche durch die Sinne gegeben werden. Ob nun sinnliche Objecte begehrenswürdig sind, kann nur durch Erfahrung erkannt werden. Alles aber, was durch Erfahrung oder a posteriori erkannt wird, kann nur comparativ=allgemein, bedingt und zufällig seyn. Es erhellet auch daraus, daß die materialen Grundsätze, welche durch sie bestimmt sind, nur comparativ=allgemein und bedingt sind, (§. 56.)

§. 266.

Der formale Zweck ist der Zweck des obern Begehrungsvermögens, der materiale der Zweck des untern. Denn das Object des obern oder intellectuellen Begehrungsvermögens oder des reinen Willens ist nur Wirksamkeit nach Gesetzen der practischen Vernunft, (§. 265;) die Objecte des untern werden aber erst durch die Einwirkung der Materie auf die Sinne und durch das, was sich darauf bezieht, erkannt.

§. 267.

Der formale Zweck ist moralisch, der materiale physisch. Denn jener wird durch moralische, dieser durch Naturgesetze bestimmt. Jener besteht in der Güte des Willens, (§. 115,) dieser in dem Angenehmen und dem, was darauf abzielt, d. h. dem Nützlichen.

§. 268.

Die nothwendigen Zwecke heißen Güter. Denn ein nothwendiges Object des Begehrungsvermögens ist ein Gut, (§. 100.) Ein moralischer Wille, der zugleich sinnlich ist, hat so wohl den moralischen als physischen Zweck zum nothwendigen Objecte, jedoch so, daß der letztere durch den erstern eingeschränkt, jener absolut-, dieser bedingt-nothwendig ist; und daher dem erstern immer untergeordnet seyn muß.

§. 269.

Ein Gut ist entweder ein wahres Gut oder ein Scheingut, je nachdem es wirklich objectiv- oder nur subjectiv-nothwendig ist. Im letztern Falle scheint es nur nothwendig zu seyn.

§. 270.

Der formale Zweck wird entweder in abstracto oder in concreto betrachtet, je nachdem man von allem Inhalte abstrahirt und bloß die Form in Erwägung zieht, oder sich die Form als in einem wirklichen gegebenen Gegenstande als enthalten vorstellt. Wir können den formalen Zweck nicht anders wirklich machen als in concreto, indem wir alle diejenigen Objecte zu realisiren suchen, welche sich unter den Begriff des formalen Zwecks subsumiren lassen. Da nun endliche Wesen alle ihre Objecte in der Sinnenwelt antreffen, so wird unser Wille den formalen Zweck nach und nach wirklich machen, indem er alle Gelegenheiten in der Welt benutzt, diejenigen Handlungen hervor zu bringen, welche Gegenstände zum Objecte haben, die durch den forma-

formalen Zweck bestimmt sind, oder unter die allgemeine Form des Sittengesetzes passen.

§. 271.

Alle Objecte in der Sinnenwelt werden also in sittlicher Beziehung betrachtet werden können, und, in wie fern sie unter das Sittengesetz passen, moralische Zwecke, d. h. Güter seyn. Jedoch sind die Objecte in der Sinnenwelt nur relative moralische Zwecke, in wie fern sie nämlich von jedermann gewollt werden oder unter die Form des Sittengesetzes passen; der reine formale Zweck aber, auf welchen sich alle übrige beziehen müssen, ist nur einer, die übrigen sind nur einzelne Fälle, an denen der formale Zweck realisirt wird. Auf diese Art entsteht der Begriff eines Systems der Zwecke, wo durch Einen Zweck alle übrige bestimmt, und auf eine nähere oder entferntere Art mit ihm verknüpft sind.

§. 272.

Wenn man die Zwecke in Beziehung auf ein System mit einander vergleicht, so sind sie entweder höher oder niedriger, größer oder kleiner, wichtiger oder unwichtiger, nothwendig oder zufällig, je nachdem sie in näherer oder entfernterer, nothwendiger oder zufälliger Beziehung auf den Einen Zweck, der alle übrige bestimmt, stehen, mehr oder weniger zur Realisirung desselben beytragen. Derjenige Zweck, auf welchen sich alle übrige Zwecke beziehen und durch welchen alle entweder negativ oder positiv bestimmt sind, heißt der höchste, größte und wichtigste Zweck, und er ist dieses entweder

rela-

relativ und bedingt, oder absolut und unbedingt.

§. 273.

Zwecke sind einander untergeordnet oder subordinirt, wenn einer den andern als Grund bestimmt. Die Subordination ist entweder positiv, wenn der eine Zweck den andern als ein Mittel bestimmt, oder negativ, wenn der eine den andern einschränkt, ihn nur unter der Bedingung zuläßt, daß er neben ihm bestehen kann. Die Subordination heißt unmittelbar oder mittelbar, je nachdem die subordinirten Zwecke mit oder ohne Zwischenzwecke mit einander verknüpft sind. Der niedrigere Zweck ist dem höhern, der kleinere und unwichtigere dem größern und wichtigern, alle aber sind dem höchsten, größten und wichtigsten Zwecke untergeordnet.

§. 274.

Zwecke sind verträglich, wenn sie neben einander bestehen können; widerstreitend und unverträglich, wenn der eine den andern aufhebt. Verträgliche Zwecke, in wie fern sie nicht subordinirt sind, heißen coordinirt oder einander beygeordnete Zwecke. Diese können doch in anderer Rücksicht subordinirt seyn. Derjenige Zweck, um dessen willen die übrigen aufgeopfert werden, heißt der Hauptzweck; diejenigen, welche neben dem Hauptzwecke bestehen können, ohne ihm Abbruch zu thun, sind Nebenzwecke.

§. 275.

Der Nebenzweck kann niemahls absolut-nothwendig, sondern nur bedingt-nothwendig seyn. Denn er hängt allemahl von dem Hauptzwecke ab und ist durch diesen eingeschränkt. Der Hauptzweck aber kann entweder ein absoluter und unbedingter oder relativer und bedingter Hauptzweck seyn. Jeder absolute und unbedingte Zweck ist aber auch der oberste Hauptzweck.

§. 276.

Ein Zweck, der einem andern Zwecke wiederum zum Mittel dient, heißt ein mittler Zweck oder ein Mittelzweck; der aber keinem andern als Mittel dient, auf welchen sich alle Mittelzwecke beziehen, heißt letzter oder absoluter Zweck, Zweck an sich oder auch Endzweck. Dem Endzwecke sind alle Mittelzwecke untergeordnet.

§. 277.

Die Collision der Zwecke entscheidet im allgemeinen folgende Regel: „Der niedrigere Zweck weicht „dem höhern, der kleinere dem größern, der unwichtigere dem wichtigern, der zufällige dem nothwendigern, der Nebenzweck dem Hauptzwecke, dem „absoluten Endzwecke alle übrige Zwecke.“

§. 278.

Die Mittel, (§. 262,) werden theils selbst als Zwecke, theils als Mittel nach ihrer Tauglichkeit zu Zwecken beurtheilt. In letzterer Rücksicht sind sie entweder allgemeine oder besondere, je nachdem sie allemahl oder nur in einzelnen Fällen den Zweck be-

för-

fördern; positiv oder negativ, je nachdem sie den Zweck unmittelbar befördern oder nur Hindernisse wegräumen; wesentlich oder außerwesentlich, nothwendig oder zufällig, je nachdem ohne sie der Zweck gar nicht gedacht werden kann, oder auch durch andere Mittel als erreichbar vorgestellt wird.

§. 279.

Ein Mittel heißt fruchtbar, wenn es viele Zwecke befördert; einfach, wenn es nicht vieler Zurüstungen bedarf; passend, wenn es dem Zwecke angemessen ist, und nicht zugleich etwas zweckloses oder gar zweckwidriges hervor bringt; sicher, wenn es den Zweck gewiß befördert u. s. w. Mehrere Mittel, die zusammen einen Zweck hervor bringen, sind verbunden oder verknüpft, entweder durch Subordination, so daß das eine ein Mittel des andern ist, und der Zweck durch eine successive Reihe von Mitteln hervor gebracht wird; oder durch Coordination, so daß mehrere neben einander zugleich den Zweck hervor bringen. Dasjenige Mittel, ohne welches der Zweck gar nicht wirklich werden würde, ist das Hauptmittel; was aber den Zweck nur vorbereitet, die Wirksamkeit des Hauptmittels erleichtert, sind Nebenmittel.

§. 280.

Die Collision der Mittel entscheidet im allgemeinen folgende Regel: „Das allgemeine geht dem besondern vor, das positive dem negativen, das wesentliche dem außerwesentlichen, das nothwendige „dem zufälligen, das fruchtbare dem weniger fruchtbaren,

„baren, das einfache dem zusammen gesetzten, das „passende dem weniger passenden, das sichere dem un„sichern u. s. w.“

§. 281.

Zwecke und Mittel sind moralisch-gut und geboten, wenn sie durch das Sittengesetz bestimmt sind und realisirt werden sollen; moralisch-böse und verboten, wenn sie demselben widersprechen; moralisch-gleichgültig, (§. 212,) und erlaubt, wenn sie sittlicher Weise möglich sind, d. h. vermöge des Sittengesetzes geschehen können, ohne durch dasselbe bestimmt zu seyn. Gute Handlungen, (§. 201,) haben gute, böse Handlungen böse, und erlaubte Handlungen erlaubte Zwecke und Mittel zur Absicht.

§. 282.

In wie fern nun ein Zweck als ein Grund, den Willen zu bestimmen, gedacht wird, heißt er Antrieb; und dieser wird entweder sinnlich vorgestellt durch Gefühle; dann ist es eine sinnliche Triebfeder: oder durch Vernunft durch den Begriff des Objects; dann heißt er vernünftiger Bewegungsgrund, (§. 133.) Die Bewegungsgründe sind daher ebenfalls entweder gut, oder böse, oder moralisch-gleichgültig, wie die Zwecke überhaupt, (§. 281.)

§. 283.

Die Tugend bringt gute, das Laster böse Zwecke hervor; erstere hat gute, dieses böse Bewegungsgründe. Die Tugend bringt das moralische Gute, das Laster das moralische Böse hervor. Jene sucht die Objecte in der Sinnenwelt zu realisiren, in wie fern sie mora-

moralische Güter; dieses, in wie fern sie moralische Uebel sind.

§. 284.

Die Verbindlichkeit zu den Zwecken schließt die Verbindlichkeit zu den nothwendigen Mitteln in sich; oder: wer unbedingt zu einem Zwecke verpflichtet ist, der ist auch zu den Mitteln verpflichtet, ohne welche der Zweck nicht möglich ist; ist aber der Zweck nur ein bedingter Zweck, so kann auch die Verbindlichkeit zu den Mitteln nur bedingt seyn.

Zweyter Abschnitt.

Von dem moralischen Urtheile.

§. 285.

Ein moralisches Urtheil ist ein solches, wodurch der Werth einer moralischen Handlung oder eines moralischen Wesens bestimmt wird. Der Werth überhaupt ist aber die Größe der Güte eines Dinges. Dieser ist entweder absolut oder relativ. Jener ist innerlich und heißt Würde; dieser ist äußerlich und heißt ein Preis.

§. 286.

Alle relative Güte der Dinge besteht in ihrer Beziehung auf die Neigungen, und darnach kann allein ihr Preis bestimmt werden. Dieser ist entweder ein allgemeiner Preis, wenn das Ding mit den Neigungen Aller auf gleiche Art zusammen hängt und für Alle einerley Werth hat; oder ein besonderer Preis,

wenn

wenn er nur für diesen oder jenen um seiner besondern Neigungen willen gilt. Jenen nennt man auch Marktpreis, diesen Affections-Preis. Dinge, die einen Preis haben, lassen sich gegen einander austauschen, und eines kann die Stelle des andern vertreten.

§. 287.

Was einen absoluten und innern Werth hat, an dessen Stelle kann nichts anderes gesetzt werden. Denn man schätzt es nicht um seiner Brauchbarkeit und Nützlichkeit, sondern um sein selbst willen, das also durch etwas anderes nie ersetzt werden kann. Unterdessen können doch mehrere Dinge, die einen absoluten Werth haben, unter einander verglichen werden, indem der innere Werth in dem einen größer seyn kann als in dem andern, ohne daß sie deßwegen statt einander gesetzt werden können.

§. 288.

Alle moralische Wesen haben einen absoluten Werth oder eine Würde in sich. Denn sie besitzen Freyheit, und diese ist etwas Absolutes. Daher sind sie Personen, die niemahls wie Sachen vertauscht werden können, weil jede an sich selbst einen absoluten Werth hat.

§. 289.

Eine Person beweiset aber in der Welt ihre Würde dadurch, daß sie ihre Handlungen durch Freyheit nach dem Sittengesetze hervor bringt, und die Würde ist also ein moralischer Werth, welcher in der Moralität, (§. 202.) besteht. Denn die Vernunft erkennt

kennt das Sittengesetz als das nothwendige Gesetz der Freyheit, (§. 82,) welches die Freyheit verbindet, obgleich nicht zwingt. Wenn daher ein freyes Wesen sich nach Grundsätzen bestimmt, die dem Sittengesetze widersprechen, so macht es sich seiner Würde verlustig. Denn nach der Vernunft soll sich die Freyheit nach sittlichen Gesetzen bestimmen; sie kann also nur die sittliche Handlungsweise billigen und muß das Gegentheil mißbilligen. Das Gegentheil der moralischen Würde in einem freyen Wesen ist die Unmoralität oder **Unsittlichkeit**.

§. 290.

Die Moralität und deren Gegentheil haben aber in endlichen Wesen verschiedene Grade, welche durch die verschiedenen Grade der freyen Wirksamkeit nach moralischen oder unmoralischen Gesetzen bestimmt werden. Das moralische Urtheil soll diese Grade bestimmen oder Moralität und Unmoralität messen.

§. 291.

Es kann aber die Größe des moralischen Werths auf eine doppelte Art bestimmt werden: 1. durch Vergleichung desselben mit der höchsten moralischen Würde, die in der durchgängigen Uebereinstimmung aller Handlungen mit dem sittlichen Gesetze oder in einer vollkommenen Moralität besteht, die Heiligkeit genannt wird; 2. durch etwas Ungleichartiges, das aber mit dem sittlichen Werthe in Proportion gedacht wird, was eine nothwendige Folge der Sittlichkeit ist. Dieses ist nämlich die Glückseligkeit, als welche in einer moralischen Ordnung nach Proportion der Sittlich-

lichkeit unter sittliche Wesen ausgetheilt seyn muß. Da aber diese sittliche Ordnung in der Welt für uns nicht erkennbar ist, sondern nur gedacht wird; so kann man nicht durch das Daseyn der Glückseligkeit in einem Subjecte dessen Moralität bestimmen, sondern nur, wenn sein sittlicher Werth schon bestimmt ist, ob und in wie weit in einer sittlichen Ordnung die Glückseligkeit zu demselben passe, oder in wie weit es der Glückseligkeit würdig sey.

§. 292.

Man sagt, daß jemand durch seine Handlungen etwas verdiene, wenn die Vernunft urtheilt, daß ihm nach der Vernunft etwas angenehmes oder unangenehmes, etwas nützliches oder etwas schädliches widerfahren müsse. Diejenige Eigenschaft eines moralischen Wesens, weßwegen es von der Vernunft für würdig gehalten wird, Glückseligkeit zu genießen, heißt sein moralisches Verdienst; diejenige Eigenschaft aber, wornach es der Glückseligkeit unwürdig befunden wird und Unglück verdient, heißt seine moralische Schuld.

§. 293.

Das moralische Verdienst besteht in der Moralität und deren Verhältnisse zur Glückseligkeit; die moralische Schuld in der Unmoralität eines freyen Wesens, und in deren Verhältnisse zum Unglücke. Beyde sind also ohne Freyheit nicht möglich. Die Größe des moralischen Verdienstes oder der moralischen Schuld kann nur nach ihren Wirkungen, d. i. nach der Menge und Stärke der moralischen oder unmoralischen Handlungen bestimmt werden.

§. 294.

Beyde Begriffe gründen sich auf den Begriff einer moralischen Ordnung, den die Vorstellung der moralischen Wesen in Verbindung mit der Natur nothwendig herbey führt, und wornach alles durch sittliche Gesetze bestimmt und eingerichtet seyn muß. In einer solchen Ordnung kann Glück und Unglück auch nicht anders als nach moralischen Principien vertheilt seyn, und die Grade der Sittlichkeit und Unsittlichkeit müssen also die Gründe seyn, welche die Grade der Glückseligkeit oder des Unglücks mit dem Subjecte vereinigen, (§. 152.)

§. 295.

Das moralische Urtheil bestimmt das Verdienst und die Schuld, d. h. ob jemand des Glücks oder des Unglücks würdig ist, ohne zu bestimmen, ob er wirklich das eine oder das andere empfinde; es bestimmt dadurch nur, was nothwendiger Weise erfolgen müßte, im Falle eine moralische Ordnung wirklich wäre.

§. 296.

Dasjenige Urtheil, wodurch ein vernünftiges Wesen für die freye Ursache einer Handlung oder deren Folgen erklärt, und deren Verdienst oder Schuld bestimmt wird, heißt die moralische Zurechnung oder die Imputation, und diese ist ein moralisches Urtheil, (§. 286.)

§. 297.

Zur Zurechnung wird also erfordert: 1. daß die Handlung von der Freyheit herrühren könne, oder daß eine mögliche Wirksamkeit der practischen Vernunft da

sey;

sey: und 2. die Erkenntniß des dabey möglichen Grades der Wirksamkeit der Vernunft, um das Verdienst oder die Schuld der Handlung darnach zu bestimmen.

§. 298.

Bey jeder Handlung, die zugerechnet werden soll, ist also zu untersuchen: 1. ob und in wie weit sie von der Freyheit herrühre; und 2. ob sich die Freyheit nach sittlichen oder unsittlichen Principien bestimmt habe, und wie groß ihr Antheil an der Handlung sey. Das erste heißt die Zurechnung der That, das zweyte die Zurechnung zum Verdienste oder zur Schuld.

§. 299.

Jedes vernünftige Wesen, das sich des moralischen Gesetzes bewußt ist oder bewußt seyn kann, ist frey oder ist im Besitze der Freyheit. Es kann aber dieses ein jeder Mensch, so bald er nur bey Sinnen ist, d. h. so bald er vermöge der physischen Bedingungen als vernünftig erscheinen kann. In diesem Falle wird also allemahl voraus gesetzt, daß er das thun kann, was er thun soll, d. h. daß er frey sey.

§. 300.

Was nun von der Freyheit abhängt, wird als That zugerechnet. Handlungen aber oder deren Folgen, die gar nicht von der Freyheit eines Subjects abhängen, können ihm auch nicht zugerechnet werden.

§. 301.

Die Wirksamkeit der Freyheit in einem endlichen, d. h. sinnlichen Wesen ist eingeschränkt und ist unendlicher

licher Grade fähig, d. h. sie kann immer stärker und schwächer werden. Eben so ist es auch mit dem Verdienste und mit der Schuld bewandt, weil beyde von jener abhangen. Ein sinnliches moralisches Wesen ist allemahl zugleich von physischen Bedingungen und einem sinnlichen Begehrungsvermögen abhängig, und was diese nothwendig hervor bringen, kann ihm nicht zugerechnet werden. Es kann aber mehr oder weniger Kraft anwenden, die Hindernisse zu bekämpfen, sich mehr oder weniger frey zur Befolgung sittlicher oder unsittlicher Maximen entschließen. Es müssen also bey der Zurechnung so wohl die Grade der Freyheit als des Verdienstes und der Schuld beurtheilt werden.

Anm. Es könnte scheinen, als ob es sich widerspreche, erst die Freyheit für ein absolutes Vermögen auszugeben, und dann doch von derselben zu behaupten, daß sie durch sinnliche Bedingungen eingeschränkt sey. Allein es ist wohl zu merken, daß da, wo die Freyheit wirkt, sie immer als ein absolutes Vermögen wirke, und also alles sinnliche zu überwinden fähig sey. Aber daß sie in einem Menschen überhaupt wirken könne, hängt von physischen Bedingungen ab, und was also diese nothwendig hervor bringen, ist nicht in der Gewalt der Freyheit. Die Freyheit muß nur so viel wirken können, als sie soll.

§. 302.

Um genau zu beurtheilen, wie groß die Wirkung der Freyheit, das Verdienst und die Schuld in jedem gegebenen Falle sey, müßte man alle Ursachen, welche an der Bestimmung einer Handlung Theil haben, und zugleich alle mögliche Mittel und Bestandtheile der Glückseligkeit kennen. Denn nur durch eine solche Erkenntniß würde sich genau bestimmen lassen: 1. wie

groß der Antheil der Freyheit an einer Handlung sey; und 2. wie viel Glück oder Unglück ihm dafür zu Theil werden könne. Ein solches Urtheil ist aber bloß durch einen unendlichen, d. i. göttlichen Verstand möglich.

§. 303.

Die Zurechnung eines endlichen, d. i. durch Sinnlichkeit eingeschränkten vernünftigen Wesens bleibt immer unvollkommen, weil eine vollständige Erkenntniß aller Ursachen, welche alle Handlungen einer Person bestimmen, für dasselbe unmöglich ist. Es ist also weder möglich, den bestimmten Grad der Freyheit anzugeben, der bey einer Handlung wirksam gewesen ist, noch den bestimmten Grad des Verdienstes und der Schuld; und da durch beydes der Grad des moralischen Werthes oder der persönlichen Würde bestimmt wird, so ist es einem endlichen vernünftigen Wesen auch unmöglich, diesen genau und vollkommen zu bestimmen.

§. 304.

Unterdessen haben wir doch allgemeine Regeln, wornach im allgemeinen so wohl die Wirksamkeit der Freyheit, als auch der moralische Werth einer Person, folglich auch ihr Verdienst und ihre Schuld beurtheilt werden kann; und obgleich die Subsumtion der einzelnen Fälle unter diese Regeln ihre Schwierigkeiten hat, so ist sie doch bey der gehörigen Behutsamkeit einer großen Genauigkeit fähig.

§. 305.

Der Grad der Freyheit kann von uns allein durch die Erkenntniß welche ein Subject von seiner Pflicht

hat

hat, bestimmt werden. Denn die freye Wirksamkeit nach sittlichen oder unsittlichen Gesetzen setzt die Erkenntniß derselben zum voraus; und so wie wir nur von dem Bewußtseyn des Sittengesetzes und der Verbindlichkeit auf Freyheit überhaupt schließen, so ist auch allemahl der Grad der Erkenntniß des Moralischen der Erkenntnißgrund, den jedesmahligen Grad der Freyheit zu bestimmen. Denn wenn jemand erkennt, daß er etwas thun soll, so muß er es auch thun können. Wir folgen daher bey Beurtheilung des Grades der Freyheit im allgemeinen folgenden Regeln:

1. Je deutlicher und bestimmter der Mensch in einzelnen Fällen erkennt, was gut und böse ist, desto größer ist seine Freyheit; je dunkler und unbestimmter seine Erkenntniß vom Guten und Bösen in einzelnen Fällen ist, desto kleiner ist seine Freyheit.

2. Wo gar kein Bewußtseyn vom Guten und Bösen ist, da ist auch kein Gebrauch der Freyheit, folglich keine Zurechnung möglich.

3. Je mehr dieses Bewußtseyn durch physische Ursachen, die nicht unter unsrer Willkühr stehen, gehindert wird, desto mehr wird der Gebrauch der Freyheit verringert; je mehr dieses Bewußtseyn durch natürliche Ursachen vervollkommnert wird, desto größer wird der Gebrauch der Freyheit.

Anm. Da durch die Cultur der Vernunft überhaupt auch die moralische Aufklärung befördert wird, so setzt man bey jeder ausgebildeten Vernunft auch einen größern Gebrauch der Freyheit zum voraus.

§. 306.

Der moralische Werth einer Person überhaupt ist so groß als die Wirksamkeit seiner reinen practischen Vernunft oder seiner Freyheit nach sittlichen Gesetzen. Da aber die Freyheit ein übersinnliches Principium ist, so können wir auf dieselbe bloß aus ihren Wirkungen in der Sinnenwelt, d. h. aus den legalen Handlungen schließen. Im allgemeinen liegt bey allen unsern Urtheilen folgende Regel zum Grunde: Je beharrlicher und stärker der Grund zu sittlichen oder unsittlichen Handlungen ist, je mehrere er hervorbringt und je gewisser sie erfolgen, je mehrere und stärkere Schwierigkeiten und Hindernisse er überwindet; desto größer ist der moralische Werth oder die moralische Niederträchtigkeit einer Person. Im besondern leiten unser Urtheil folgende Regeln:

1. Eine Person, deren Handlungen alle gesetzmäßig sind, hat den höchsten moralischen Werth, und je mehrere gesetzmäßige Handlungen derselben beygelegt werden müssen, desto höher muß ihr moralischer Werth angeschlagen werden. Denn obgleich auch Neigungen und Instincte, (der Materie nach,) zufälliger Weise legale Handlungen hervor bringen; so bringen sie doch nicht durchgängig legale Handlungen hervor. Wo also eine große Uebereinstimmung aller Handlungen einer Person mit den Sittengesetzen wahrgenommen wird, da ist gewiß die reine practische Vernunft in einem hohen Grade wirksam.

2. Eine Person, deren Handlungen selten mit dem Sittengesetze übereinstimmen, hat einen sehr kleinen

nen moralischen Werth. Denn wenn auch angenommen wird, daß die wenigen bemerkten legalen Handlungen aus moralischen Gründen herrühren, so durfte doch der Widerstand der Neigungen nicht sehr stark seyn, wenn sie nicht auch gehindert werden sollten. Denn wenn die reine practische Vernunft stärker wäre, so würden mehrere legale Handlungen erfolgen.

3. Je mehr eine Person bloß ihren Neigungen folgt, desto geringer ist ihr moralischer Werth, wenn diese gleich zufälliger Weise legale Handlungen hervor bringen sollten.

4. Je größer die Freyheit einer Person ist, (§. 305,) und je unmoralischer sie handelt, desto größer ist ihre moralische Niederträchtigkeit.

§. 307.

Hieraus lassen sich leicht die Regeln abnehmen, wornach der sittliche Werth der einzelnen Handlungen zu beurtheilen ist. Die allgemeinsten sind folgende:

1. Keiner Handlung, die illegal ist, kann ein moralischer Werth beygemessen werden.

2. Jede Handlung, welche durch moralische Beweggründe hervor gebracht ist, hat einen sittlichen Werth, wenn gleich andere sinnliche Antriebe Mitursachen derselben gewesen sind.

3. Je mehr und stärker die moralischen Gründe bey einer Handlung wirksam gewesen sind, desto größer ist ihr moralischer Werth; je weniger und schwächer die moralischen Gründe gewirkt haben, desto kleiner ist er.

4.

4. Wenn alle oder mehrere Folgen einer willkührlichen Handlung mit der moralischen Ursache übereinstimmen, so ist dieses ein Grund, zu vermuthen, daß moralische Gründe an der Handlung Theil haben.

5. Jede illegale Handlung, welche aus Freyheit herrührt, verräth Unsittlichkeit, und diese ist um so größer, je häufiger die illegalen Handlungen und je unsittlicher ihre Ursachen sind.

§. 308.

Da Verdienst und Schuld ganz und gar von der Wirksamkeit der Freyheit nach sittlichen oder unsittlichen Grundsätzen abhängen, so muß jeder freyen Handlung ein gewisser Grad des Verdienstes oder der Schuld beygemessen werden, und die Regeln, wornach Verdienst und Schuld zu bestimmen sind, müssen sich aus dem Vorhergehenden ergeben. Die allgemeinen sind:

1. Je stärker und wichtiger pflichtmäßige Handlungen sind, und je weniger und geringer die natürlichen Ursachen sind, dergleichen Handlungen hervor zu bringen, und je mehr Hindernisse dabey besiegt werden mußten; desto größer ist ihr moralisches Verdienst.

2. Je stärkern und wichtigern Pflichten pflichtwidrige Handlungen widersprechen; je mehrere und je stärkere natürliche, (innere und äußere,) Ursachen zu den pflichtmäßigen Handlungen da sind und den illegalen Handlungen entgegen arbeiten; je leichter also, (den allgemeinen natürlichen Ursachen nach,) die pflichtmäßigen, und je schwerer die

die pflichtwidrigen Handlungen zu begehen sind: desto größer ist die moralische Schuld der illegalen Handlungen.

§. 309.

Hieraus lassen sich leicht eine Menge Folgen ziehen, welche im gemeinen Leben zu Obersätzen der zurechnenden Urtheile dienen, als:

1. Ein durchgängig legales Betragen wird zum Verdienste, ein durchgängig illegales Betragen zur Schuld gerechnet, so stark auch die übrigen natürlichen Ursachen gewesen seyn mögen. Denn wir fordern, daß ein Mensch über diese äußern Ursachen Herr seyn soll.
2. Je mehr wir bemerken, daß eine Person bloß durch Neigungen zu ihren, (auch legalen,) Handlungen bestimmt wird, desto weniger rechnen wir sie ihr zum Verdienste.
3. Alle Handlungen, die mit Ueberlegung unternommen und ausgeführt sind, werden mehr zugerechnet, als Handlungen, die ein stärker überraschender Affect hervor gebracht hat.
4. Legale Handlungen, die gegen unsre Neigung, d. i. ungern geschehen, werden hoch angerechnet, wenn sie die Pflicht; sie haben wenig Verdienst, wenn sie die Furcht hervor bringt.
5. **Freywillige** Handlungen, d. h. solche, die wir aus freyer Entschließung ohne allen äußern Zwang thun, werden mehr zugerechnet, als Handlungen, wobey einiger Zwang Statt findet.
6. Je weniger physische Gründe bey einer Handlung gewirkt haben, und je mehr physische Gründe

für

für das Gegentheil einer Handlung da waren, desto mehr wird sie zugerechnet.

7. Folgen, die sich nach Gründen voraus sehen ließen, werden zugerechnet; gänzlich zufällige Folgen, die gar nicht voraus gesehen werden konnten, sind keiner Zurechnung fähig.

8. Die Handlungen eines vernünftigen Wesens werden dem andern zugerechnet, in wie weit dieses die freye Ursache der Handlungen von jenem ist; und je mehr die Handlungen des einen von dem andern abhängen, desto mehr werden sie ihm zugerechnet. Wer also einem Andern etwas zu thun oder zu unterlassen gebietet, oder ihn dazu beredet, oder ihn durch Versprechungen, Lohn, Drohungen, Strafe u. s. w., oder durch seine Beystimmung und Beyfall, Lob oder Tadel, Rath oder Beystand u. s. w. dazu vermag, dem wird die Handlung zugleich mit zugerechnet.

9. Je mehr oder weniger jemanden seine eigenen Handlungen zugerechnet werden, desto mehr oder weniger werden ihm auch fremde Handlungen zugerechnet, woran er als freye Ursache Theil hat.

10. Die Handlungen eines Andern, wovon er gar keine freye Ursache gewesen ist, können ihm auch gar nicht zugerechnet werden.

Anm. Unter physischen Gründen, (N. 6,) ist alles zu verstehen, was bedingt ist, es mögen innere oder äußere Phänomene, selbst Objecte, oder nur Verhältnisse seyn: Klima, Land, Regierungsform, Lebensart, Körper, Temperament, Erziehung, besondere Gelegenheiten und Lagen, Stand, Alter, persönliche Würde, Verwandt-

wandtschaften, Klugheit, besondere Verbindungen u. s. w.

§. 310.

So bald wir jemanden Verdienst oder Schuld beylegen, so bestimmen wir, daß nach einer moralischen Ordnung ihm nothwendig ein gewisser seinem Verdienste oder seiner Schuld proportionirter Theil von Glück oder Unglück, Wohl oder Weh zukommen müsse, daß er durch das Verdienst sich der Glückseligkeit oder eines Theils der physischen Güter würdig gemacht, durch die Schuld aber sich derselben unwürdig gemacht oder sie in einem sittlichen Reiche verwirkt habe, und physische Uebel verdiene.

Anm. Daß nur allein sittliche Wesen in einer moralischen Ordnung Wohl oder Weh empfinden sollen, ist in derselben nicht nothwendig. Es widerspricht derselben gar nicht, daß Wesen existiren, die für beydes Empfänglichkeit haben, ohne deßwegen moralische Wesen zu seyn. Hieraus folgt, daß auch vernünftige Wesen nicht gerade alle Glückseligkeit verdient und alles Unglück verschuldet haben müssen, das sie betrifft, indem beydes auch Mittel zu natürlichen Zwecken seyn kann. Nur so viel folgt, daß das, was die Tugend oder das Laster in einem moralischen Reiche nothwendig fordert, auch nothwendig erfolgen müsse.

§. 311.

Wenn nun eine moralische Ordnung, (§. 152,) wirklich seyn soll, so kann diese nicht anders als möglich gedacht werden, als durch einen obersten moralischen Weltschöpfer und Weltregierer oder einen Gott, (§. 166.) Ein physisches Gut, welches der moralische Weltregierer um der geleisteten Tugend willen giebt, heißt eine mora-

moralische Belohnung; ein physisches Uebel, welches jemanden wegen der freyen Uebertretung des Sittengesetzes oder wegen Ungehorsams gegen dasselbe widerfährt, heißt eine moralische Strafe, und die der moralischen Ordnung angemessene Austheilung der Belohnungen und Bestrafungen ist die moralische Vergeltung.

§. 312.

Alles, was den moralischen Gesetzen gemäß geschieht, ist gerecht. Nun fordert aber das moralische Gesetz, daß die sittlichen Wesen die absoluten Zwecke seyen, alles Uebrige aber ihnen untergeordnet und durch diese bestimmt sey. Da nun Wohl und Weh mit zu dem moralischen Reiche gehören, so werden sie in demselben auch dem Moral-Gesetze gemäß vertheilt werden müssen. Belohnungen und Bestrafungen gehören also zur moralischen Ordnung, und in wie fern sie durch Tugend und Laster bestimmt sind, sind sie gerecht. Die Vertheilung der Belohnungen und Bestrafungen nach sittlichen Principien wird daher auch die Gerechtigkeit im engern Sinne genannt.

§. 313.

Die Vergeltung, (§. 311,) kann nicht in der physischen Ordnung der Dinge ihren Grund haben. Denn es ist zwischen den moralischen Wesen und der Natur kein solcher Zusammenhang, daß die erstern die Gesetze der letztern und ihre Erfolge bestimmten. Wenn also die Vergeltung als möglich gedacht werden soll, so muß ein moralisches Wesen die Natur beherrschen und sie so, wie es die Handlungen freyer Wesen erfordern,

die

die a priori vermöge ihres Wesens nicht bestimmt werden können, benutzen und gebrauchen können.

Anm. Wenn nun eine Belohnung oder Bestrafung natürlich heißt, in wie fern das Glück oder Unglück aus den Naturgesetzen selbst ein nothwendiger Erfolg ist; so ist keine Belohnung und Bestrafung natürlich; sie sind sämmtlich positiv, d. h. sie müssen erst bey den vorkommenden Fällen von einem vernünftigen Wesen bestimmt werden.

§. 314.

Eine Person, welche in einzelnen Fällen die Belohnung und Bestrafung für moralische Handlungen bestimmt, heißt ein Richter, welcher gerecht ist, wenn er nach der sittlichen Ordnung verfährt; und die Stelle, wo dieses geschieht, heißt das Gericht.

§. 315.

Das Gericht ist entweder in der intelligibeln oder sensibeln Welt. Ersteres ist das göttliche Gericht, weil in derselben die Gottheit als Richter gedacht wird; letzteres ist das menschliche Gericht, weil in demselben die Menschen nach sinnlichen Wahrnehmungen urtheilen. Das letztere ist entweder ein inneres, (forum internum s. conscientiae,) oder ein äußeres, je nachdem das Subject über sich selbst, oder Andere über dasselbe das Urtheil fällen.

§. 316.

Wer urtheilen will, welche Belohnung und Bestrafung vollkommen gerecht sey, muß das Verdienst und die Schuld so wie die physischen Güter und Uebel, so wohl das Subject als alle Objecte vollständig kennen.

nen. Da nun eine solche Erkenntniß kein endlicher Verstand haben kann, so kann kein endliches Wesen die Bestrafung und Belohnung vollkommen richtig bestimmen; und eine vollkommen gerechte Vergeltung läßt sich allein durch Gott als möglich denken.

§. 317.

Kein Mensch kann also vollkommen genau bestimmen, wie viel er selbst oder ein Anderer durch seine Handlungen verdient oder verschuldet habe, wie groß sein sittlicher Werth oder seine Unsittlichkeit bey einer gewissen Handlung gewesen sey; er kann dieses immer nur vergleichungsweise thun.

§. 318.

In einer sittlichen Ordnung ist Belohnung und Bestrafung nothwendig; und da sie nach sittlichen Gesetzen vertheilt werden müssen, so ist es unmöglich, daß der Eine statt des Andern belohnt oder bestraft werden könne. Denn dieses würde eben so viel seyn, als das Verdienst oder die Schuld des Einen sollte aufhören und einem Andern zugerechnet werden, welches ungereimt ist.

§. 319.

In dem äußern Gerichte wird entweder bloß das Verdienst oder die Schuld, der sittliche Werth oder Unwerth einer Person oder Handlung bestimmt, oder es wird auch Belohnung und Bestrafung erkannt und ausgeführt. Bey dem letztern kann der Zweck einer vollkommenen sittlichen Vergeltung nicht erreicht werden. Belohnungen der Menschen können nur Mittel seyn, für eine moralische Handlungsweise auch die Nei-

gung

gung zu erregen; ihre Bestrafungen nur Mittel, von unsittlichen Handlungsweisen abzuschrecken oder Furcht davor zu erregen.

§. 320.

Die Vorstellung der Tugend und des Verdienstes erzeugt Achtung, die Vorstellung des Lasters und der Schuld Verachtung, (§. 142, 143.) Mit jenem Gefühle ist zugleich der Wunsch verknüpft, daß die Tugend und das Verdienst belohnt, mit diesem der Wunsch, daß das Laster und die Verschuldung bestraft werden möchte. Diese Wünsche rühren aus dem Wunsche nach einer sittlichen Ordnung überhaupt her, nach deren Realität das Sittengesetz selbst eine Begierde in uns erweckt. Da zugleich, wie oben, (Th. 1, Abschn. 4,) gezeigt worden ist, das Moral-Gesetz ein Grund ist, den Glauben zu erzeugen, daß eine solche Ordnung wirklich unter einer Gottheit existirt; so entsteht zugleich mit der Vorstellung und Achtung der moralischen Ordnung durch das Sittengesetz auch die Erwartung derselben.

§. 321.

Man pflegt im allgemeinen dieses moralische Beurtheilungsvermögen einen moralischen Sinn zu nennen, weil die moralischen Gefühle, welche durch die Urtheile verursacht sind, gemeiniglich eher unterschieden und wahrgenommen werden, als die Urtheile selbst, und daher als Zeichen der Urtheile statt der Urtheile, welche oft dunkel bleiben, in der Erkenntniß häufig gebraucht werden.

§. 322.

Dieser moralische Sinn, auf das Subject angewandt, oder das Vermögen, seinen eigenen sittlichen Werth oder Unwerth, sein eigenes Verdienst oder seine eigene Schuld, und die proportionirte Belohnung und Bestrafung zu bestimmen, und in Ansehung seiner selbst alles so zu erwarten, wie es in einem moralischen Reiche seyn muß, heißt das Gewissen.

§. 323.

In dem Gewissen unterscheiden wir: 1. das moralische Urtheil selbst über die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit, über das Verdienst oder die Schuld und der ihnen angemessenen Belohnungen oder Bestrafungen; und 2. die mit diesem Urtheile verknüpften Gefühle und die Erwartung der sittlichen Folgen in einem moralischen Reiche.

§. 324.

In Absicht des Urtheils oder der Erkenntniß seiner eigenen Handlungen nun ist das Gewissen entweder klar oder dunkel, deutlich oder undeutlich; wahr und richtig oder falsch und irrig; bestimmt oder unbestimmt, zuverlässig und fest oder zweifelhaft und wankend: in Absicht auf das Gefühl und die Erwartung entweder lebhaft oder schwach, ruhig oder unruhig, froh oder ängstlich.

§. 325.

Das Gewissen heißt weit, wenn sich das Subject nur sehr grobe Vergehungen zurechnet; eng, wenn es

es sich auch auf die kleinsten moralischen Vergehungen erstreckt; leichtsinnig, wenn es viele Fehler nicht bemerkt; peinlich, wenn es leicht gleichgültige Handlungen zur Schuld rechnet; roh, wenn die Fertigkeit der moralischen Urtheile noch ungeübt und klein ist; aufgeklärt und erleuchtet, wenn die Fertigkeit, nach richtigen moralischen Grundsätzen zu urtheilen, da ist. Ferner wird das Gewissen in das vorhergehende und nachfolgende, in das gute und böse u. s. w. getheilt, wovon sich so wohl die Gründe als die Erklärungen leicht finden lassen.

§. 326.

Das Gewissen wacht, oder schläft, je nachdem es sich in Beurtheilung der Handlungen thätig beweiset, oder nicht; es klagt an, macht Vorwürfe, oder rechtfertigt, entschuldigt oder beschönigt u. s. f.

Dritter Abschnitt.

Von den reinen moralischen Gesetzen.

§. 327.

Das reine formale Sittengesetz, (§. 75,) in welchem bey der oben gegebenen Darstellung von aller Verschiedenheit des Inhalts abstrahirt ist, muß der oberste sittliche Grundsatz der ganzen Moral seyn. Denn es ist in demselben der intellectuelle Bestimmungsgrund bloß seiner Form nach ausgedruckt, als welche allemahl das Oberste und Letzte bey jedem moralischen Bestimmungsgrunde

grunde des Willens ist, und wodurch alles übrige, was noch sonst auf den Willen Einfluß haben soll, erst bestimmt seyn muß.

§. 328.

Demnach heißt der oberste moralische formale Grundsatz: „Handle nach solchen Maximen, „die zugleich für den Willen eines jeden „Maximen, d. h. allgemeine practische Gesetze seyn können.“ Dieser Grundsatz sagt nicht so viel, als ob ein jeder, ohne Rücksicht auf seine besondern Umstände zu nehmen, gerade so handeln solle als der Andere; sondern nur so viel, daß jedermann, der nach der Vernunft die Umstände des Andern, unter welchen er handelte, beurtheilt, seine Handlungsweise billigen, und einräumen muß, daß wenn er selbst oder irgend ein anderer Mensch in gleicher Lage und in gleichen Umständen gewesen und mit gleichen physischen Kräften versehen gewesen wäre, er selbst, wenn er seiner Vernunft hätte folgen wollen und Freyheit gehabt hätte, eben so hätte handeln müssen. Man kann daher den Grundsatz auch so ausdrucken: „Handle so, daß deine Handlungsweise „von der Vernunft im allgemeinen, d. h. „von jedermann gebilligt werden muß.“

§. 329.

Wenn jedermann eine Handlungsweise nach der Vernunft billigt, so muß er nach der Vernunft auch wollen, daß es geschehe. Wenn also jemand dem obigen Gesetze in allen seinen Handlungen folgt, so thut er das, was jederman will; er befolgt also den allgemeinen Willen. Alle vernünftige Wesen haben nur

Einen Willen; was das eine will, daß es geschehe, will auch das andere, daß es geschehe, in der vollkommensten Harmonie.

Anm. Es ist wohl kaum nöthig, zu erinnern, daß diese Einheit des Willens nicht auf die Objecte, sondern auf die Form der Maximen geht. Das erstere würde einen vollkommenen Zwiespalt und Disharmonie des Willens geben, indem die mehresten Objecte nur Einer haben kann. Aber die Einheit der Maxime erfordert, daß, wenn jemand auch ausschließend ein gewisses Object haben will, jedermann nach der Vernunft wollen könne, daß er es ausschließend besitze; wenn jemand sich eines gewissen Vorzugs bedient, jedermann wollen könne, daß er sich desselben bediene u. s. w.

§. 330.

Die vernünftige Natur ist etwas Absolutes, d. h. alles, was mit ihr in Verbindung steht, muß sich auf sie beziehen, sie selbst aber beziehet sich auf nichts anderes. Denn ihr kommt Freyheit zu, (§. 76.) Also ist sie unbedingt und absolut.

§. 331.

Wenn nun die Vernunft durch die Erkenntniß ihrer selbst den Willen bestimmen soll, so kann diese unmöglich etwas gebieten, das der vernünftigen Natur, wo sie auch angetroffen werden mag, widerstreitet, weil sie sie sonst nicht für das Absolute erkennen, folglich sich selbst widersprechen würde. Also kann ein vernünftiger Wille unmöglich etwas wollen, das der vernünftigen Natur in irgend einem Subjecte Abbruch thäte; vielmehr muß er, wenn er mit sich selbst consequent seyn will, alles wollen, was ihre Würde befördert.

§. 332.

Da nun das, was einen objectiven Bestimmungsgrund des Willens enthält, Zweck, (§. 262,) heißt, so wird die vernünftige Natur für jeden Willen ein absoluter Zweck oder ein Zweck an sich, (§. 276,) seyn müssen, wenn man der Vernunft folgen will. Wenn man also das oberste Sittengesetz durch seinen Zweck bestimmen will, so wird es so ausgedruckt werden müssen: „Handle so, daß du „die vernünftige Natur allenthalben, „wo du sie antriffst, als absoluten Zweck, „niemahls aber als bloßes Mittel durch „deinen Willen behandelst.

§. 333.

Wenn man die Vernunft als absoluten Zweck behandelt, so müssen die Maximen des Willens allgemeine Maximen oder practische Grundsätze seyn; und umgekehrt, wenn practische Grundsätze den Willen bestimmen, so behandelt man die Vernunft als absoluten Zweck. Denn das erstere ist nicht anders möglich, als daß man überlegt, ob auch die Maxime, nach der man handelt, mit der vernünftigen Natur eines jeden bestehen, d. h. die Vernunft im allgemeinen unsern Grundsatz billigen könne. In diesem Falle will aber ein jedes vernünftige Wesen durch die Vernunft, daß diese Maxime befolgt werden könne oder solle, d. h. sie ist allgemein. Ist aber die Maxime zugleich ein practisches Gesetz und kann es für jedes vernünftiges Wesen nach der Vernunft eine Maxime werden, so ist darin darauf Rücksicht genommen, daß der vernünftigen

Natur gemäß gehandelt werde, d. h. sie ist als letzter oder absoluter Zweck betrachtet.

§. 334.

Alle vernünftige Wesen stimmen also durch ihren Willen auf das vollkommenste zusammen, und geben sich ihre Gesetze, denen sie sich insgesammt als unterworfen erkennen, gemeinschaftlich. Sie machen zusammen ein Reich aus, in welchem jedes Glied Gesetzgeber ist, und in welchem alle Gesetzgeber mit einander überein stimmen und nur Einen Willen haben.

§. 335.

Daher kann die Formel des obersten Sittengesetzes auch so ausgedruckt werden: Handle nach solchen Maximen, durch welche dein Wille zugleich allgemein gesetzgebend seyn kann, oder die in das System einer allgemeinen Gesetzgebung passen. Denn in eine Gesetzgebung, zu der alle Mitglieder eines Reichs durch ihre Vernunft überein stimmen müssen, paßt keine andere Maxime als eine solche, die zugleich ein jeder wollen kann, nach der folglich ein jeder als Selbstzweck betrachtet wird.

§. 336.

Alle drey bisher erwähnte Formeln drucken ein und eben dasselbe aus, nämlich die allgemeine Handlungsweise der reinen practischen Vernunft. In der erstern, (§. 327,) ist die Form der Maximen ausgedruckt, die der Wille wählen soll; in der zweyten, (§. 332,) die Materie, d. i. der Zweck, der alle übrigen Zwecke der vernünftigen Wesen einschränken

 soll;

soll; und in der dritten, (§. 335,) die Art und Weise, wie alle Maximen durch jene Formel bestimmt werden sollen. Im Grunde aber bestimmt immer die eine die andern beyden.

§. 337.

Ob nun eine gewisse aufgestellte Maxime sich durch obige drey Merkmahle auszeichne, muß durch die *Urtheilskraft* bestimmt werden, die mehr durch Uebung als durch noch mehrere Regeln geleitet wird. Unterdessen können doch einige zur Erleichterung der Subsumtion gegeben werden.

§. 338.

Ob eine gewisse Maxime ein allgemeines Gesetz seyn könne, kann folgende Regel erleichtern: Frage dich, ob die Maxime, nach der du handelst, als allgemeines Gesetz gedacht, sich selbst widersprechen und ihren eigenen Zweck zerrütten, oder doch andern wesentlichen Zwecken in der Natur eines vernünftigen Wesens widerstreiten und hinderlich seyn würde; oder ob sie vielmehr als allgemeines Gesetz nicht nur ohne Widerspruch gedacht werden kann, sondern auch den vernünftigen Zwecken gemäß oder beförderlich ist.

§. 339.

Ob ein vernünftiges Wesen als absoluter Selbstzweck behandelt werde oder nicht, kann durch folgende Merkmahle erforscht werden:

1. Frage dich, ob der letzte Bestimmungsgrund in deiner Maxime oder in deiner Handlung aus der gemeinschaftlichen reinen Vernunft hergenommen sey, oder

oder ob er in der Sinnlichkeit angetroffen werde. Im ersten Falle behandelt man offenbar die Vernunft als absoluten Zweck, weil die Handlung bloß um ihretwillen geschieht, indem sie selbst den Grund dazu enthält, und nach ihren eigenen Gesetzen behandelt wird; im andern ist sie bloßes Mittel, indem sie eine Maxime entwirft, um den Zweck der Sinnlichkeit zu erreichen, ohne auf die vernünftige Natur selbst Rücksicht zu nehmen.

2. Frage dich, ob die Vernunft desjenigen, gegen welchen deine Handlung gerichtet ist, wenn sie als vollkommen, (ohne durch Leidenschaft verblendet,) gedacht wird, in deine Handlungsweise mit einstimmen könne. Denn wenn die Gründe, die dich zu einer gewissen Handlungsweise gegen ein vernünftiges Subject bestimmen, aus seiner eigenen Natur genommen sind, so daß es sich selbst dergleichen Gesetze auflegen müßte; so wird es auch als absoluter Zweck behandelt.

§. 340.

Daß endlich eine Maxime in eine systematische Gesetzgebung für ein moralisches Reich passe, kann durch folgende Merkmahle erkannt werden:

1. Prüfe alle deine moralischen Maximen als Principien, die eine Natur begründen sollen. Setze also bey jeder deiner Maximen, sie sey ein Naturgesetz und deine Handlungen flössen also nothwendig aus demselben, wie etwa aus einem blinden Instincte, so daß du und jeder, der in gleicher Lage ist, unvermeidlich darnach handelte, und dann frage dich, ob eine

solche

solche Natur wohl bestehen, mit sich selbst überein stimmen und keinem ihrer nothwendigen Zwecke durch jene Handlungsweise Abbruch thun würde.

2. Frage dich, ob ein vernünftiges Wesen durch eine gewisse Handlungsweise, wenn sie aus einem Naturgesetze flösse, von seiner wesentlichen Bestimmung etwas einbüßen oder gar derselben verlustig gehen würde, oder ob vielmehr die in ihm liegenden Zwecke durch eine allgemeine Befolgung desselben befördert werden müßten. Denn im ersten Falle könnte das vernünftige Wesen unmöglich in ein solches Gesetz einwilligen, das seiner wesentlichen Bestimmung Abbruch thut.

§. 341.

Das Gebot, daß ein jedes vernünftige Wesen als Selbstzweck behandelt werden müsse, (§. 332,) schließt gar nicht aus, daß es auch sich selbst oder einem andern als Mittel dienen könne. Denn so bald der Bestimmungsgrund, daß es als Mittel gebraucht werden darf oder soll, in der Vernunft selbst liegt, d. h. so bald dieses allgemein geschehen kann; so darf oder soll es sich auch aus freyem Willen als Mittel gebrauchen lassen. Daß aber sein eigener Wille in diese Handlungsweise einstimmen kann, darin liegt es eben, daß es immer Selbstzweck bleibt, indem es sich frey nach einem allgemeinen Gesetze, nach welchem es sich jeder gefallen lassen soll, zum Mittel hingiebt.

§. 342.

Dieser Grundsatz, welcher in den drey Formeln n ur seinen verschiedenen Beziehungen nach ausgedruckt ist, bestimmt zugleich alle Handlungen, welche sich

auf

auf die Freyheit beziehen; also nicht allein das, was Pflicht und Sünde ist, (§. 215, 250,) sondern auch das Recht und das Unrecht, das Erlaubte und Unerlaubte. Wenn durch das allgemeine Gesetz bestimmt ist, daß etwas ohne Widerspruch nach einem allgemeinen Gesetze sittlicher Weise geschehen könne, so ist es erlaubt. Die Regel, welche das Erlaubte bestimmt, enthält keinen Grund, weder daß es geschehe, noch daß es nicht geschehe; es wird durch sie bloß bestimmt, daß kein Hinderniß der Handlung in irgend einem sittlichen Gesetze angetroffen werde. Wenn das Gesetz einen allgemeinen Grund ausdruckt, daß etwas moralischer Weise geschehe, aber dieser Grund doch noch nicht als hinreichend vorgestellt wird, die Handlung wirklich zu machen, sondern die Wirklichkeit der Handlung auch moralischer Weise bloß zufällig ist, und erst durch andere Umstände bestimmt werden muß; so druckt es ein Recht aus. Endlich wenn das allgemeine Gesetz ausdruckt, daß etwas absolut nothwendig geschehen oder unterbleiben soll, so bestimmt es eine Pflicht, (§. 215.) Was dem Erlaubten, dem Rechte und der Pflicht widerspricht, ist unerlaubt, Unrecht und Sünde.

§. 343.

Was also erlaubt oder unerlaubt, Recht oder Unrecht, Pflicht oder Sünde ist, muß ebenfalls nach einer allgemeinen Regel erlaubt oder unerlaubt, Recht oder Unrecht, Pflicht oder Sünde seyn. Denn alles Moralische ist nach allgemeinen Regeln bestimmt, und in diesen Begriffen ist also das Allgemeine zugleich enthalten.

§. 344.

Die nähere Bestimmung der moralischen Gesetze geschieht durch die Objecte des Willens oder dessen Zwecke. Den alle Pflichten, Rechte und Erlaubnisse gehen auf Zwecke. A priori können diese Zwecke nur ihrer Form nach bestimmt werden, und es muß daher für die Pflichten, Rechte und Erlaubnisse ebenfalls reine Formeln geben. Da aber die Pflichten die Rechte, diese aber das, was erlaubt ist, einschränken; so werden die allgemeinen Formeln in dieser Ordnung dargestellt werden müssen.

§. 345.

Der allgemeine Ausdruck für alle Pflichten überhaupt kann seyn:

„Du sollst jeden Zweck begehren oder jede dir „physisch-mögliche Handlung thun, wodurch die ver„nünftige Natur als absoluter Zweck behandelt wird, „und jeden Zweck verabscheuen oder jede Handlung „unterlassen, wobey die vernünftige Natur als bloßes „Mittel gebraucht, d. i. irgend einem andern Zwecke „nachgesetzt oder untergeordnet würde.“

Denn dergleichen Zwecke sind 1. allgemein und gelten für alle vernünftige Wesen; und 2. sind sie durch das Sittengesetz als nothwendig bestimmt. Denn wenn diese Zwecke nicht begehrt oder verabscheuet, und die dazu gehörigen Handlungen nicht gethan oder unterlassen würden, wenn von allen das Gegentheil nach practischen Regeln geschähe; so würde die vernünftige Natur offenbar gar nicht als absoluter Zweck angesehen, und die Maximen, nach welchen dieses geschähe,

schähe, könnten auch unmöglich allgemein seyn, indem sich die Vernunft dabey selbst widersprechen würde.

§. 346.

Die allgemeine Rechtsformel ist:

„Jeder hat ein Recht zu allen Zwe„cken und Handlungen, welche mit der „sittlichen Freyheit bestehen können."

Denn ein vernünftiges Wesen hat einen absoluten Zweck in sich selbst, folglich liegt ein Grund in ihm, alles, was keinen absoluten Zweck hat oder nicht sittliche Freyheit besitzt, auf sich zu beziehen oder nach seinen Zwecken einzurichten. Dieser Grund ist aber sittlich und heißt eben das Recht. Denn er ist 1. ganz allgemein und kommt jeder Person vermöge seiner vernünftigen Natur zu; aber die Handlungen und Zwecke, welche durch ihn bestimmt sind, sind doch 2. nur sittlich-zufällig. Denn der Grund, daß alle Handlungen, die mit der sittlichen Freyheit vereinbar sind, geschehen dürfen, ist noch kein hinreichender Grund, daß sie wirklich geschehen; es ist dadurch nur bestimmt, daß ihnen sittlicher Seits kein Hinderniß im Wege stehe, daß ein sittlicher Grund ihrer Möglichkeit im Subjecte, d. h. ein sittliches Vermögen oder ein Recht da sey.

§. 347.

Das Erlaubte wird durch die Pflichten und Rechte bestimmt, und folgt daher auch deren Eintheilung. Also:

„Im allgemeinen ist alles erlaubt, „was weder einer Pflicht noch einem „Rechte widerspricht."

§. 348.

§. 348.

Alle Pflichten und alle Rechte müssen unter einander zusammen stimmen, und werden durch einander, um ein harmonisches Ganze möglich zu machen, bestimmt und eingeschränkt. Das Erlaubte ist durch die Rechte und Pflichten, die Rechte sind durch die Pflichten eingeschränkt. Das Erlaubte hört auf erlaubt zu seyn, so bald ihm ein Recht oder eine Pflicht widerspricht. Die Rechte aber sind durch die Rechte jedes Einzelnen, und die Rechte jedes Einzelnen durch die Rechte Aller eingeschränkt. Hierauf beruhet also die Entscheidung aller Collisionen.

Anm. Daß hier bloß von einer sittlichen, nicht von einer physischen Einschränkung die Rede ist, braucht kaum erinnert zu werden.

§. 349.

Die Sittenlehre handelt die Lehre von dem Rechte und von dem Erlaubten in so weit ab, als es zur Bestimmung des Sittlichen überhaupt und der Pflichten insbesondere nöthig ist, (§. 11.) Denn um zu bestimmen, was in jedem einzelnen Falle die Pflicht fordert oder verstattet, muß man wissen, was die Rechte fordern oder verstatten.

Dritter

Dritter Theil.

Allgemeine angewandte Sittenlehre.

Einleitung.

§. 350.

Die angewandte Sittenlehre, (§. 8,) ist die Wissenschaft dessen, wie der Mensch unter den mancherley Einschränkungen seiner Natur in seinen bestimmten Lagen und Verhältnissen in der Sinnenwelt nach reinen sittlichen Principien handeln kann und soll.

§. 351.

Die angewandte Sittenlehre ist allgemein, wenn man bloß den Begriff der Menschheit und ihrer allgemeinsten Verhältnisse dabey zum Grunde legt; speciell, wenn darin das sittliche Betragen der Menschen in besondern Lagen und Verhältnissen bestimmt wird.

§. 352.

Um zu bestimmen, was der Mensch im einzelnen thun soll, muß man erst wissen, was er thun kann. Das letztere läßt sich aber nicht anders wissen als durch Erforschung seiner natürlichen Kräfte und der Gesetze, nach welchen sie wirken. Diese wird in der empirischen Psychologie und überhaupt in der Anthropologie angestellt, und die angewandte Moral muß sich sehr oft auf dieselbe beziehen. Sie setzt aber diese Kräfte selbst nicht

nicht ausführlich aus einander, sondern zeigt nur, wie sie zu dem sittlichen Zwecke zu vereinigen sind.

§. 353.

In jedem endlichen Wesen ist die Wirksamkeit der Freyheit durch gewisse äußere Bedingungen eingeschränkt. Die Erfahrung macht uns mit der besondern Art der Bedingungen bekannt, unter welchen sich die sittliche Vernunft in dem Menschen wirksam beweisen kann: sie lehrt uns, wie die Wirksamkeit der Freyheit durch die Willkühr selbst befördert oder gehindert, beschleunigt oder aufgehalten werden kann; durch welche Mittel der Mensch zu den a priori bestimmten Zwecken am leichtesten gelangen könne, und wie überhaupt das seyn und werden könne, was das reine Sittengesetz von ihm fordert. Sie macht uns ferner mit den besondern bestimmten Zwecken und Mitteln bekannt, welche unter die Form des Sittengesetzes subsumirt werden können, und es ist gar nicht möglich, ohne sie auch nur in einem einzigen Falle in concreto zu bestimmen, was nach dem Sittengesetze geschehen soll.

§. 354.

Die angewandte Sittenlehre zerfällt daher in zwey Hauptstücke. Das eine handelt von der Wirksamkeit der Freyheit unter den Einschränkungen der moralischen Natur des Menschen; das andere von den einzelnen Pflichten und Tugenden, wodurch er seine Sittlichkeit in der Sinnenwelt an den Tag legen kann, oder von den bestimmten Zwecken, welche in die Form des Sittengesetzes passen und die er durch seinen moralischen Willen wirklich machen soll.

Der allgemeinen angewandten Sittenlehre

Erstes Hauptstück.

Von der Wirksamkeit der Freyheit unter den Einschränkungen der menschlichen Natur.

Erster Abschnitt.

Von den Bedingungen, unter denen sich die moralische Natur des Menschen überhaupt entwickelt.

§. 355.

Die moralische Natur des Menschen bestehet darin, daß er sich des Sittengesetzes und durch dasselbe seiner Freyheit bewußt ist; als wodurch er erkennt, daß er selbst etwas Absolutes oder eine moralische Person sey, welche die ihr verliehenen natürlichen Kräfte nach der Vorschrift des Sittengesetzes gebrauchen, ordnen und anwenden soll und kann.

§. 356.

Zu diesem Bewußtseyn seiner moralischen Natur gelangt der Mensch nicht unmittelbar, sondern es hängt dieses Bewußtseyn ursprünglich von sehr vielen äußern Umständen ab, die ganz außer der Willkühr des Menschen selbst liegen. Denn das Bewußtseyn des

des moralischen Gesetzes und der Freyheit oder das Bewußtseyn der Persönlichkeit entwickelt sich nur mit dem Bewußtseyn der Vernunft überhaupt. Von allen den Umständen also, von welchen dieses abhängt, ist auch jenes abhängig. Dergleichen sind die Gebart, die Organisation des Körpers, die äußerliche Erhaltung unsers Lebens in der Kindheit, die äußerliche Lage, in welche wir versetzt werden, u. s. f.

§. 357.

Ehe wir zu dem Bewußtseyn unsrer Persönlichkeit gelangen, sind schon eine große Menge Fertigkeiten und Gewohnheiten im Denken, Empfinden, Begehren und Handeln in uns entstanden, die sämmtlich von natürlichen Ursachen herrühren, ohne daß unsre Freyheit den geringsten Theil daran hat.

§. 358.

Wenn wir uns aber auch nach und nach unsrer moralischen Natur bewußt werden, so ist doch dieses Bewußtseyn oft nicht stark genug, um sie in Wirksamkeit zu bringen; und die erworbenen Fertigkeiten und Gewohnheiten, die sich allmählig des Willens bemeistern, scheinen oft die deutliche Entwickelung des moralischen Bewußtseyns gänzlich zurück zu halten.

§. 359.

Es ist in vielem Betrachte ganz und gar zufällig, wie früh oder spät sich das moralische Bewußtseyn in uns entwickelt, indem es von eben so zufälligen Ursachen abhängt, als die Cultur des menschlichen Geistes überhaupt. Diese Ursachen sind Klima, Körper,

Grad

Grad und Art der Cultur unsrer Zeitgenossen, Stand, Erziehung, Unterricht, die natürlichen und künstlichen Verbindungen, in welche wir gerathen, u. s. w.

§. 360.

In wie weit nun dieses moralische Bewußtseyn nicht da ist, oder von natürlichen Ursachen unterdrückt und zurück gehalten wird, in so weit ist auch der Mensch keiner moralischen Handlungen, keines Verdienstes und keiner Schuld und keiner Zurechnung fähig. Aber es ist in vielen Fällen schwer zu bestimmen, wie viel von diesen Umständen und wie viel von der freyen Willkühr selbst abhängt. Denn daß bey dem entwickelten moralischen Bewußtseyn die freye Willkühr auf die Richtung einiger dieser Umstände einen großen Einfluß hat, ist ohne Zweifel gewiß.

§. 361.

Diese Bedingungen, denen die Existenz und Wirksamkeit der moralischen Natur des Menschen unterworfen ist, widersprechen indessen dem Begriffe eines moralischen Wesens gar nicht. Denn es könnten überhaupt nur zwey Einwürfe aus dieser Einschränkung der Existenz moralischer Wesen hergenommen werden. Erstlich könnte man sagen: wenn die moralischen Wesen das Letzte und Absolute seyn sollen, woher dann diese ihre Abhängigkeit von der Natur? und zweytens: wenn der Mensch als ein moralisches Wesen alles, was mit ihm in Verbindung tritt, durch das Gesetz der Freyheit oder durch das Sittengesetz anordnen soll, wie ist dieses möglich, da so viele Umstände den Gebrauch

brauch seiner Freyheit einschränken? Auf die erste Frage dient zur Antwort, daß es der Abhängigkeit der Existenz freyer Wesen von natürlichen Ursachen gar nicht widerspricht, daß diese natürlichen Ursachen um ihretwillen da seyen, und daß also die moralischen Wesen in der Idee des Welturhebers die Einrichtung der Natur selbst bestimmt haben können. Warum aber die empirische Existenz dieser Wesen nicht auch ohne natürliche Ursachen möglich sey, ist eine für uns unverständliche und ganz unbeantwortliche Frage. Denn sie bedeutet eben so viel, als warum die Menschen als moralische Wesen in der Sinnenwelt erscheinen. Die zweyte Frage löset sich dadurch, daß das Sittengesetz von dem Menschen nicht mehr fordert, als er nach seinen Kräften leisten kann. Denn nur wenn man sich eines unbedingten Gesetzes bewußt ist, ist auch das Bewußtseyn eines unbedingten Vermögens, das Gesetz auszuführen, vorhanden.

Zweyter Abschnitt.

Von den Schranken, unter welchen die Freyheit in der menschlichen Natur wirkt.

§. 362.

Die Schranken, unter welchen die Freyheit des Menschen wirkt, sind die ihm verliehenen Fähigkeiten und Kräfte, und überhaupt alle Umstände, mit welchen ihn die Natur in Verbindung gebracht hat. Er kann vermittelst seiner Freyheit, so bald er zu seinem morali-

schen

schen Bewußtseyn gelangt ist, seine Fähigkeiten und Kräfte gebrauchen oder nicht gebrauchen, und wenn er sie gebraucht, sie so oder anders gebrauchen; er kann die Dinge und Verhältnisse, welche auf seine Zwecke Einfluß haben, abändern und richten. Aber er muß sich dabey in allen Stücken nach der Natur und nach den Gesetzen richten, welchen die Kräfte durch die Natur unterworfen sind. Das also, was den Gebrauch der Freyheit für den Menschen möglich macht, schränkt ihn zu gleicher Zeit auch ein.

§. 363.

Die Fähigkeiten und Kräfte, deren sich der freye Wille des Menschen zu seinen Zwecken bedienen muß, sind theils die Fähigkeiten und Kräfte des handelnden Subjects, theils die Fähigkeiten und Kräfte anderer Gegenstände außer ihm. Die Kräfte des Subjects sind theils körperliche, theils Gemüthskräfte. Die Kräfte des Körpers sind, wie bekannt, zur Wirksamkeit des menschlichen Gemüths unentbehrlich. Unser Empfinden, Denken und Handeln hängt davon ab, und es kommt daher außerordentlich viel darauf an, ihnen eine solche Richtung zu ertheilen, die den Zwecken der Freyheit zuträglich ist. Die Fähigkeiten und Kräfte des Gemüths sind a) Erkenntnißkräfte: Sinne, Einbildungskraft und Verstand; b) die Gefühle, so wohl die sinnlichen als die intellectuellen; c) die Begehrungskräfte, die natürlichen Triebe und Neigungen, welche sich auf die Bedürfnisse der menschlichen Natur beziehen, und durch mancherley unwillkührliche und willkührliche Ursachen ihr Daseyn

erhalten. Was die andern Gegenstände außer uns betrifft, so sind dieses theils Personen, nämlich andere Menschen, theils Sachen in der Welt, welche beyde zwar ihren eigenen Gesetzen folgen, aber doch auf mancherley Weise nach diesen Gesetzen von dem freyen Willen gebraucht werden können.

§. 364.

Der freye Wille kann nun alle diese Fähigkeiten und Kräfte zwar gebrauchen, aber es hängt doch weder ihr Daseyn noch der Grad ihrer Stärke ganz und gar von ihm ab, und er bleibt daher durch alle diese Umstände immer eingeschränkt.

§. 365.

Ueberhaupt können alle Schranken der menschlichen Freyheit in nothwendige und zufällige eingetheilt werden. Erstere sind solche, ohne welche der menschliche Wille gar nicht wirken könnte; die andern solche, welche aus dem Zusammenflusse natürlicher Umstände zwar nothwendig erfolgen, aber doch mit der Wirksamkeit des freyen Willens in keiner nothwendigen Verknüpfung stehen.

§. 366.

Die nothwendigen Schranken bestehen in den nothwendigen Bedingungen, von denen die Erscheinung der Menschen als solcher überhaupt abhängt. Dahin gehört: 1. daß sie einen organisirten Körper haben; 2. daß sie an Zeit und Ort gebunden sind; 3. daß alle ihre Kräfte endlich, bedingt und in gewisse Schranken eingeschlossen sind; 4. daß sie alle Objecte ihres

Willens

Willens in der Sinnenwelt und vermittelst eingeschränkter Kräfte wirklich machen müssen; 5. daß die Wirksamkeit ihres freyen Willens in der Sinnenwelt von zeitlichen Bedingungen abhängt, und mit denselben in dieser Welt aufhört, u. s. w. Diese nothwendigen Schranken sind also allen Menschen gemein und von der menschlichen Natur unzertrennlich.

§. 367.

Die zufälligen Schranken bestehen in den bestimmten Graden der Kräfte und den bestimmten Verhältnissen, welche von den bestimmten natürlichen Ursachen abhängen. Dahin gehört: 1. die besondere Beschaffenheit des Körpers, seine besondere Organisation, seine Gestalt, Schönheit oder Häßlichkeit, seine natürliche Stärke oder Schwäche, sein Temperament, Alter u. s. w.; 2. die besondere Beschaffenheit der Gemüthskräfte und deren Entwickelung und Ausbildung; 3. die besondere Zeit und der besondere Ort, in welchen der Mensch wirklich geworden ist: also die Reihe von Begebenheiten, in welche seine Existenz fällt; das Volk, unter welchem er geboren wird; die Menschen und Dinge, mit denen er in Verbindung tritt; das Klima, und alle die besondern Verhältnisse, in welche er unwillkührlich versetzt wird, wie die Regierungsform, der Stand, das Vermögen, der Umgang mit Andern, die Erziehung, die herrschende Religion u. s. w. Alle diese Umstände schränken den Gebrauch der Freyheit des Menschen mehr oder weniger ein, indem sie sämmtlich Mittel sind, welche auf die Hervorbringung der Zwecke einen großen Einfluß haben. Sie sind aber nicht bey allen Men-

schen einerley; der eine ist durch diese, der andere durch jene eingeschränkt; den einen schränken sie mehr, den andern weniger ein; alle aber sind doch gewisse Schranken für den Willen, und bestimmen seinen Einfluß in die Sinnenwelt nur auf einen gewissen Grad. Sie heißen aber zufällige Schranken, weil sie zur Natur des Menschen nicht nothwendig gehören, sondern bey jedem Individuo anders seyn können.

§. 368.

Alle diese Schranken enthalten unterdessen nichts, was dem Begriffe eines absolut-freyen Wesens widerspricht, so wenig als der Begriff eines eingeschränkten freyen Wesens einen Widerspruch enthält. Denn 1. folgt nicht, daß die Bedingungen der Existenz und Wirksamkeit eines freyen Wesens in der Sinnenwelt, die Bedingungen seiner Existenz und Wirksamkeit überhaupt seyn müssen; 2. kann ein Wesen vollkommen frey seyn, wenn auch gleich die Kräfte, deren es sich bedienen muß, eingeschränkt sind, indem die Gesetze und der Begriff einer absoluten Freyheit nur so viel fordern, daß der Wille durch die äußern Dinge und Kräfte nicht nothwendiger Weise bestimmt werden muß, daß also nur der Gebrauch dieser Kräfte von ihm abhänge, nicht aber, daß er alles Mögliche durch denselben hervor bringen könne. Zur absoluten Freyheit des Willens wird nur erfordert, daß er sich selbst durch seine eigenen Gesetze zum Handeln bestimme, und alle übrige Kräfte und Dinge ihm in so weit unterworfen sind, 1. daß sie ihn nicht nöthigen können, wider seine Gesetze zu handeln, und 2. daß er

sie,

sie, so weit es ihre Natur zuläßt, nach seinen eigenen Gesetzen ordnen kann; welches dadurch möglich ist, daß die reinen Gesetze des Willens nicht die Materie betreffen, sondern bloß die Form, oder die Art und Weise, sie zu begehren.

Anm. Wenn die Natur gewisse Wirkungen hervor bringt, die den Gesetzen der Freyheit der Materie nach widersprechen; so wird dadurch die Freyheit des Wesens gar nicht angetastet, und dergleichen Handlungen sind keiner Zurechnung fähig. Z. E. wenn in einem Menschen das Bewußtseyn des Sittengesetzes wegen natürlicher Hindernisse gar nicht wäre, und seine Leidenschaften ihn zu illegalen Handlungen trieben; so hätte er auch keine Schuld dabey.

Dritter Abschnitt.

Von dem Verhältnisse der natürlichen Begierden des Menschen zu seiner Freyheit.

§. 369.

So wie die Kräfte überhaupt ursprünglich nicht von unsrer Freyheit abhängen; so ist es auch mit sehr vielen unsrer Triebe und Begierden insbesondere bewandt. Denn wir bemerken, daß unsrer Natur schon gewisse Triebe und Begierden beywohnen, wozu die Anlage uns so angeboren ist, daß sie sich in jedem Menschen, wenn er zur Entwickelung kommt, nothwendig zeigen, obgleich die Direction auch dieser Triebe der Freyheit vorbehalten ist.

§. 370.

§. 370.

Es finden sich aber vornehmlich drey natürliche, von der Freyheit unabhängige, Grundtriebe in der menschlichen Natur, wovon der eine auf die thierischen Zwecke, der andere auf die Zwecke, welche dem Menschen eigenthümlich sind, und der dritte auf den moralischen Zweck gerichtet ist. Das erste ist der Trieb nach sinnlichem Vergnügen, und ist auf Erhaltung des Individui und der Gattung gerichtet, daher er sich in den Trieb nach Bewegung und Nahrung und in den Trieb nach Fortpflanzung und Erhaltung des Geschlechts auflöset. Der andere ist der Trieb nach Vollkommenheit, und ist auf alles das gerichtet, was nach der Erfahrung von der Vernunft als ein Mittel eines glücklichen Zustandes vorgestellt wird. Daher zerspaltet er sich in sehr viele Zweige, und es entsteht daraus der Trieb continuirlicher Vermehrung seiner Kräfte, der Trieb nach Vollkommenheit seines Körpers und seines ganzen Zustandes und die Begierde nach allen den Verhältnissen, welche unsern Zustand vollkommen machen können, wie Reichthum, Ehre, Vereinigung mit Andern u. s. w. Der dritte ist der Trieb nach Recht und dem moralischen Guten oder der Trieb nach Moralität, welcher auf die mögliche Erfüllung des moralischen Gesetzes gerichtet ist, und zwar nicht blindlings wirkt, aber sich doch, so bald das Gute vorgestellt wird, wirksam beweiset. Die erstern beyden Triebe sind eigennützig, der erstere auf eine grobe, der letztere auf eine feinere Art, denn sie schließen andere vernünftige Wesen aus, und gebrauchen sie bloß als Mittel. Der

Trieb

Trieb nach Moralität ist aber uneigennützig. Denn er geht darauf, alle vernünftige Wesen als Selbstzwecke zu behandeln.

§. 371.

Diese Triebe thun einander in ihrer Wirksamkeit Abbruch und schränken sich wechselsweise ein, indem oft der eine nicht befriedigt werden kann, ohne daß der andere unbefriedigt bleibt. Aber sie sind auch einander oft zu ihren Zwecken beförderlich, und können sich vereinigen, um ein Object hervor zu bringen.

§. 372.

Sie sind ferner sämmtlich den natürlichen Gesetzen der Begierden unterworfen, welche die Psychologie angiebt. Ihre Stärke und Schwäche hängt theils von der ursprünglichen unerklärlichen Anlage, theils von Gewohnheit, Uebung, Cultur und andern Umständen, welche nach der Erfahrung auf die Begierden Einfluß haben, ab; und in wie fern diese physischen Ursachen diese Triebe bestimmt haben, kann weder der eine noch der andere zugerechnet werden. Diese Gesetze so wohl als auch der Beweis, daß jene Triebe der menschlichen Natur wesentlich sind, werden aus der Psychologie voraus gesetzt.

§. 373.

Alle Triebe und Begierden, welche in der menschlichen Natur durch physische Ursachen entstehen, sind an sich unschuldig, also weder gut noch böse. Daher ist auch der höhere Grad jener Begierden, in welchem sie Affecten und Leidenschaften genannt werden, in wie fern dieselben durch natürliche Ursachen her-

hervor gebracht sind, an sich weder etwas gutes noch etwas böses. Denn beydes kann nur durch den Einfluß der freyen Willkühr entstehen.

§. 374.

Unterdessen erfordert es doch die Natur der Freyheit, daß keiner dieser Triebe, es mögen nun Grundtriebe oder abgeleitete seyn, so stark seyn könne, daß er den freyen Willen nothwendiger Weise bestimmt, dem einen oder dem andern gemäß zu handeln. Der Mensch muß also vermöge seiner freyen Natur im Stande seyn, alle Triebe durch das moralische Gesetz einzuschränken, und also dem Triebe nach Moralität, wenn er auch von Natur noch so schwach wäre, den Vorzug zu ertheilen.

§. 375.

Ja, wenn man annimmt, daß der Trieb nach Moralität nicht etwa selbst erst durch die Freyheit hervor gebracht, sondern, wie nach unsrer Voraussetzung angenommen ist, in der Natur des Menschen liegt, in wie weit sie unabhängig von seiner Freyheit bestimmt ist; so würde der Mensch nothwendig von seinem Verdienste um so viel einbüßen, als sein natürlicher Trieb dazu mitgewirkt hat, und sein Verdienst würde also nur so groß seyn, als er durch seine Freyheit ihm verstärkt und die Hindernisse besiegt hat, welche seinem natürlichen Triebe entgegen standen.

§. 376.

Alle natürliche Triebe des Menschen sind auch wiederum Schranken seines freyen Willens. Denn

dieser

dieser kann doch der Materie nach nichts anderes wollen, als was durch diese Triebe bestimmt ist, und es ist ihm nur die freye Wahl unter dem Gegebenen gelassen; er kann diese Begierden der Art nach nicht selbst erzeugen, oder machen, daß etwas begehrt oder nicht begehrt werde; nur die Begierde zu befriedigen oder sie nicht zu befriedigen, sie einzuschränken oder ihr freyen Lauf zu lassen, ist dem freyen Willen möglich.

Vierter Abschnitt.

Von dem ursprünglichen moralischen Guten und Bösen in der menschlichen Natur.

§. 377.

Alles moralische Gute oder Böse besteht in dem guten oder bösen Willen, (§. 114.) Da nun der Mensch einen freyen Willen mit auf die Welt bringt, so kann man fragen, wie dieser sein freyer Wille von seiner Geburt an beschaffen, ob er gut oder böse, oder in einiger Rücksicht gut, und in anderer Rücksicht böse sey.

§. 378.

Nun lehrt die allgemeine Erfahrung, daß zwar jeder Mensch durch seine Vernunft das Sittengesetz auch als für sich gültig anerkenne, daß sich aber doch selbst die besten unter ihnen mehr oder weniger Ausnahmen erlauben, und es wird daher höchst wahrscheinlich, daß dieser Hang, zu Bestimmungsgründen seiner Handlungen mit unter solche Maximen zu wählen,

len, die dem Sittengesetze widersprechen, dem Menschengeschlechte von seiner Geburt an eigen sey. Denn eine so große Uebereinstimmung der Erfahrung, wovon man noch nie eine Ausnahme bemerkt hat, rechtfertigt allerdings den Schluß, daß der Grund davon in der Natur des Menschen selbst liegen müsse.

§. 379.

Der Grund dieses Hanges der Freyheit zu unsittlichen Handlungen kann allein in der besondern Beschaffenheit des freyen Willens des Menschen selbst gesucht werden. Denn äußere Ursachen können gar nichts unsittliches in dem Menschen selbst hervor bringen, das ihm zugerechnet werden könnte. Also kann weder die Materie noch Gott selbst der Grund eines solchen bösen Willens seyn. Nicht die Materie; denn deren Einfluß muß der freye Wille überwinden können: nicht Gott; denn er hätte entweder den freyen Willen selbst mit einem solchen Hange, d. h. böse erschaffen; dann würde es aber gar kein freyer Wille seyn, eben weil er schon durch etwas äußeres bestimmt wäre, folglich würden auch seine Wirkungen weder sittlich noch unsittlich, also auch keiner Zurechnung fähig seyn: oder die Schranken seiner sinnlichen Natur wären von Gott so eingerichtet, daß sie in dem freyen Willen diesen Hang nothwendig hervor brächten. Dieses würde aber ebenfalls dem Begriffe eines freyen Willens widersprechen. Denn dieser muß alle Schranken nach seinem Zwecke bequemen können, und diese können ihn wenigstens nicht zwingen, irgend etwas zu wollen, wozu er sich nicht selbst bestimmt. Wenn also

so der menschlichen Freyheit selbst ein solcher Hang zum Unsittlichen beywohnt, wie es die Erfahrung allgemein bestätigt, so muß der Grund davon in der freyen Willkühr des Menschen selbst gesucht werden.

§. 380.

Es ist aber unmöglich, dieses ursprüngliche Böse in der menschlichen Natur durch Vernunft zu erklären. Denn Erfahrung kann uns hierüber keinen Aufschluß geben, weil die Geschichte des Menschen über seine Geburt hinaus nicht reicht. A priori aber läßt sich durch Vernunft nichts von dem erkennen, was über den Kreis aller Erfahrung hinaus liegt. Das ursprüngliche Böse in der menschlichen Natur ist also unerklärbar, oder wie der Wille so böse geworden sey, als er ursprünglich ist, ist für uns unbegreiflich. Nur so viel müssen wir als gewiß annehmen, daß er es durch sich selbst geworden ist, weil sonst, wenn dieser ursprüngliche Hang zum Bösen nicht von der Freyheit selbst herrührte, der menschliche Wille gar kein freyer Wille seyn würde.

§. 381.

Aber es muß doch möglich seyn, diesen Hang zum Bösen zu überwinden, und die sittlichen Maximen gegen die unsittlichen geltend zu machen. Denn sonst würde der Wille kein freyer Wille seyn. Ein Hang setzt auch gar nicht zum voraus, daß er nothwendig befolgt werden müsse. Nun bemerken wir zwar in der Erfahrung, daß es keinem Menschen gelingt, seine Gesinnung ganz und gar zu läutern und das moralische Böse gänzlich aus seiner Natur wegzuschaffen; und

es läßt sich hieraus mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß es auch keinem Menschen in diesem Leben gelingen werde, und daß also diese Unvollkommenheit seiner Natur wesentlich sey. Aber die Erfahrung lehrt doch auch, daß es dem Menschen durch fortgesetzte Bemühungen möglich ist, seinen Willen immer mehr und mehr zu verbessern und ihn der moralischen Vollkommenheit und Reinigkeit immer näher zu bringen. Woraus denn auch der That nach erhellet, daß wir gut seyn können, wenn wir nur ernstlich wollen.

§. 382.

Unterdessen kann doch kein ursprünglicher Hang zum Guten in dem freyen Willen des Menschen neben dem Hange zum Bösen angenommen werden. Denn diese sind beyde zusammen genommen in einer und eben derselbigen Kraft unmöglich, weil sie sich selbst aufheben würden. Es ist daher viel wahrscheinlicher, daß die natürliche Liebe zum Guten, welche in dem Menschen gleichwohl bemerkt wird, (§. 378,) ihm durch eine äußere Ursache verliehen sey, und diese also zu dem Mechanischen seiner Natur gehöre, welche die Freyheit so wie alle übrigen gegebenen Kräfte zu dem Zwecke der Vernunft gebrauchen und benutzen soll. Demnach ist die Liebe zum Guten unsrer physischen, und der Hang zum Bösen unsrer moralischen Natur angeboren. Der erstere ist uns durch den Schöpfer gegeben; den letztern haben wir, ob wir gleich nicht wissen, wie? durch Freyheit hervor gebracht.

Anm. Man könnte hier vielleicht fragen, warum man gerade annehmen sollte, daß das ursprüngliche Böse, und nicht das ursprüngliche Gute von unsrer freyen Will-

Willkühr herrühren sollte. Es könnte menschlicher gedacht scheinen, eher das Böse als das Gute in der menschlichen Natur einem Andern aufzubürden. Aber die Gründe, weßhalb die letztere Vorstellungsart gar nicht Statt finden kann, sind folgende. Wenn unser Wille durch sich selbst gut wäre, und der Hang zum Bösen von einem äußern Princip herrührte, so würde es offenbar unmöglich seyn, irgend etwas böses zu thun, wenn man den Willen als frey gelten läßt. Denn da ein solcher sich nie durch äußere Principien bestimmen läßt, so würde auch selbst eine natürliche Liebe zum Bösen nie stark genug seyn, ihn gegen sein eigenes Princip zu bestimmen. Wäre aber der Hang zu unsittlichen Principien in der menschlichen Natur so stark gemacht, daß es unmöglich wäre, ihn zu überwinden; so wäre der Wille gar nicht frey, und das Böse könnte uns gar nicht zugerechnet werden, und wäre gar nichts Böses, sondern eine nothwendige Wirkung der Natur, die weder gut noch böse genannt werden kann. Dagegen ist noch immer ein hinreichender Grund da, weßwegen sich der freye Wille zum Guten entschließen, und den Hang zum Bösen in sich ausrotten soll. Denn es ist das moralische Gesetz da, welches ihm ungeachtet seines Hanges zum Bösen und selbst der wirklichen Befolgung unsittlicher Maximen immerfort Verbindlichkeiten auflegt und ihm wegen seiner Bösartigkeit Vorwürfe macht, und der natürliche Hang zum Guten ist als eine wohlthätige Einrichtung anzusehen, dem guten Willen sein Geschäfft zu erleichtern und sich selbst durch eine fortgesetzte Uebung im Guten zu verbessern.

§. 383.

Das Böse des Willens kann auf eine doppelte Art gedacht werden: entweder so, daß er absichtlich und mit allem Fleiße, ohne weitern Grund, als weil es ein

ein unsittliches Princip ist, das unsittliche Princip zur Maxime erwählt; oder so, daß er nur die sittlichen Maximen den Maximen der Neigungen subordinirt, und also zwar die sittlichen Principien nicht gänzlich verwirft, aber doch zu Gunsten einer oder mehrerer Neigungen Ausnahme davon macht. Die Erfahrung lehrt uns nicht, daß in der menschlichen Natur ein böser Wille der erstern Art existirt, welches eine teuflische Bosheit des Willens seyn würde; sondern nach der Erfahrung bestehet alles Böse des menschlichen Willens in der freyen Subordination der sittlichen Principien unter die Maximen der Neigungen, in welchem Falle die letztern nothwendig allemahl unsittlich seyn müssen. Der Fehler des Willens heißt Bosheit, wenn man sich zwar der Unsittlichkeit der Maxime deutlich bewußt ist, aber sie dennoch wegen des damit verknüpften Vergnügens befolgt; und Schwachheit oder moralischer Leichtsinn, wenn die Stärke der Leidenschaft das Bewußtseyn, daß die befolgte Maxime unsittlich sey, unterdrückt.

§. 384.

Wir bemerken daher, daß die natürlichen Triebe, (§. 370,) insonderheit, wenn sie bis zu Affecten und Leidenschaften verstärkt werden, die Veranlassungen sind, wodurch der böse Wille in Thaten ausbricht, und jene Begierden, die an sich gleichgültig und selbst für einen guten Willen sehr zweckmäßig eingerichtet sind, sind in böse Begierden verwandelt, indem er sie zu obersten Maximen macht, und ihnen das Sittengesetz subordinirt. Je mehr nun der Wille nach und nach dergleichen Maximen annimmt, in je mehrern Fällen eine

eine solche Maxime dem Sittengesetze widerstreitet, desto böser und moralisch-schlechter ist der Wille.

§. 385.

Es können aber nur von den oben genannten, (§. 370,) drey Grundtrieben die beyden erstern in ihren mannigfaltigen Folgen und Modificationen Veranlassungen zur Aeußerung des bösen Willens geben, indem er eine Begierde, die von irgend einem derselben abgeleitet ist, zum Princip seiner Handlungen macht und das Sittengesetz ihm unterwirft und dadurch einschränkt. Denn der dritte Trieb, nämlich der Trieb nach dem sittlichen Guten, kann dem Sittengesetze niemahls entgegen wirken, obgleich zuweilen irgend einer von den übrigen Trieben hinter ihn versteckt wird, und unter seinem Scheine Böses geschieht.

§. 386.

Es ist daher nöthig, alle Veranlassungen zur Sünde in der menschlichen Natur zu kennen, wenn die Sittlichkeit erhöhet werden soll. Denn da unser freyer Wille alle Kräfte, welche er in der Natur des Menschen zu seinem Gebrauche findet, nach sittlichen Zwecken zu ordnen und einzurichten im Stande seyn muß; so wird sehr viel darauf ankommen, wie er alle Neigungen einander unterordnet. Denn es giebt, wie die Psychologie lehrt, gewisse natürliche Mittel, wodurch wir durch unsern freyen Willen im Stande sind, der einen natürlichen Neigung vor der andern den Vorzug und das Uebergewicht zu verschaffen; wo denn natürlicher Weise eine dergleichen von uns verstärkte oder geschwächte sittliche oder unsittliche Begierde, weil sie

durch

durch Freyheit bestimmt worden ist, uns auch zugerechnet werden muß; denn das, was unmittelbar durch die Neigung geschieht, rührt doch mittelbarer Weise von der Freyheit her.

Fünfter Abschnitt.

Von den allgemeinsten moralischen Fehlern unter den Menschen.

§. 387.

Je allgemeiner die Sünden und Laster unter den Menschen angetroffen werden, desto wahrscheinlicher ist es, daß ein Grund dazu in der menschlichen Natur selbst vorhanden sey, obgleich die Möglichkeit, sich durch diesen Grund nicht zu einem solchen Fehler bestimmen zu lassen oder ihn wegzuschaffen, immer noch bleibt.

§. 388.

Die Erfahrung lehrt nun, daß in allen Menschen einige aus den beyden ersten der obigen Grundtriebe hervor gekommene Begierden so stark werden, daß sich ein jeder zu Gunsten der einen oder der andern oder gar mehrerer, der eine mehr, der andere weniger Ausnahmen erlaubt, und also das Sittengesetz der Maxime der Neigung unterordnet, woraus denn verschiedene Sünden und Laster entspringen, und wozu die stärkern Begierden in dem Menschen die Veran-
3 geben.

§. 389.

Es ist ferner aus der Betrachtung der menschli-
Natur höchst wahrscheinlich, daß die Stärke oder Schwäche

Schwäche der verschiedenen Begierden von gewissen Ursachen abhängt, welche theils in, theils außer dem Menschen liegen und von seiner freyen Willkühr unabhängig sind. Und da man nun bemerkt, daß es in verschiedenen Menschen auch verschiedene herrschende Begierden giebt, die jedoch alle von einem jener Grundtriebe abstammen; so ist es sehr glaublich, daß diese Verschiedenheit der herrschenden Begierden theils aus ihrer besondern innern natürlichen Anlage, theils aus ihrer verschiedenen Organisation, ihrem verschiedenen Temperamente und andern bleibenden und continuirlichen Verhältnissen herrühre.

§. 390.

Unterdessen kann diese von der Natur selbst herrührende Stärke oder Schwäche der Begierden dem Menschen nicht imputirt werden, und ist also an sich unschuldig. Ob aber ein Mensch einer Begierde folgen will oder nicht, muß immer von seiner Freyheit abhängen, obgleich gewiß ist, daß die Freyheit desto stärker seyn muß, je stärker die Begierde ist, der sie entgegen handeln soll. Aber da ihre Kraft absolut ist, so muß man in ihr die Möglichkeit voraus setzen, alles zu überwinden, was ihrem Zwecke entgegen ist.

§. 391.

Da die natürliche Neigung zum Guten dem bösen Willen keine Veranlassung geben kann, sich zu äußern; so werden alle Maximen, wodurch er dem Sittengesetze widerstreitet, von Begierden entlehnt seyn müssen, welche von den übrigen beyden Grundtrieben, (§. 378,) abstammen. Dieses bestätigt auch

die Erfahrung. Denn in derselben hat man schon längst bemerkt, daß Wollust, Ehrgeitz und Habsucht nicht nur die bösen Grundbegierden sind, woraus alle Laster herstammen, sondern daß auch jeder Mensch mit einer oder mehrern dieser bösen Begierden behaftet ist und sich dadurch zu mehr oder weniger Ausnahmen von dem Sittengesetze bestimmen läßt.

§. 392.

Man sieht aber leicht, daß die Wollust ein Mißbrauch des erstern, Ehrgeitz und Habsucht aber ein Mißbrauch des zweyten Grundtriebes ist. Denn die Wollust ist ein Princip, wornach man alles Sittliche der Begierde nach Vergnügen unterordnet; Ehrgeitz und Habsucht aber sind Principien, nach denen man alles Sittliche der Vermehrung seiner innern oder äußern Kräfte nachsetzt. Sie sind also sämmtlich unsittliche oder böse Begierden; sie sind es aber nicht von Natur, welches sich auch widersprechen würde, sondern durch den freyen Willen des Menschen, obgleich dieser gleich anfangs von einer solchen Beschaffenheit in dem Menschen ist, daß er gewöhnlicher Weise das eine oder das andere, oder auch mehrere dieser Principien zu seinen Bestimmungsgründen erwählt.

§. 393.

Die drey bösen Grundbegierden, (§. 391,) nehmen in den verschiedenen Menschen verschiedene Modificationen an, und unterscheiden sich theils durch ihre bestimmten Objecte, deren jeder unendlich viele hat, theils durch ihre Grade, theils durch ihre verschiedene

Mischung

Mischung und Proportion auf unzählige Art von einander. Hiernächst haben noch die unterschiedenen natürlichen Beschaffenheiten des Erkenntnißvermögens einen großen Einfluß auf die Bestimmung und Anordnung dieser Begierden. Denn 1. sind die natürlichen Erkenntnißkräfte: Sinne, Gedächtniß, Einbildungskraft und Verstand, bey den verschiedenen Menschen schon durch Grade und wechselseitiges Verhältniß verschieden, und werden daher natürlicher Weise auch die Begierden auf mancherley Art richten; 2. sind die erworbenen Geschicklichkeiten durch tausenderley natürliche Ursachen verschieden, und bringen die größte Mannigfaltigkeit in die Begierden.

§. 394.

Die Wollust, welche die Ordnung der Zwecke so verkehrt, daß sie das Vergnügen zum obersten Zwecke macht und ihm alles aufopfert, ist entweder körperlich oder geistig. Erstere ist wiederum so mannigfaltig als die verschiedenen körperlichen Vergnügungen, wie die Wollust des Gaumens, der weichlichen Bequemlichkeit, der Geilheit u. s. w. Letztere ist im Grunde nichts anderes als sinnlicher Genuß, bewirkt von Erkenntnissen oder reflectirten Gefühlen und Neigungen, und kann in die ästhetische, speculative und pietistische, mystische oder geistliche Wollust eingetheilt werden.

§. 395.

Der Ehrgeitz, welcher die Ehre oder die vortheilhafte Meinung Anderer von sich zu seinem höchsten Zwecke macht, und diesem das Sittengesetz unter-

 ordnet,

ordnet, ist so mannigfaltig, als die Mittel der Ehre nach den verschiedenen Meinungen sind. Es giebt daher einen eiteln, gelehrten, geistlichen, pharisäischen, politischen Ehrgeitz u. s. f., die sämmtlich wiederum verschiedene Gestalten annehmen.

§. 396.

Die Habsucht ordnet dem Besitze des Eigenthums oder des zeitlichen Vermögens alles, also auch die Sittengesetze unter, und ist so mannigfaltig als die verschiedenen Arten des Eigenthums, geht aber doch gemeiniglich auf das Geld, weil dieses das allgemeine Mittel alles äußern Vermögens ist. Sie ist theils darauf gerichtet, das zu behalten, was sie hat, und wird in dieser Rücksicht vornehmlich Geitz genannt; theils hat sie sich den Erwerb mehrerer äußern Güter zum letzten Ziele gesetzt, und heißt in dieser Beziehung vornehmlich Gewinnsucht.

§. 397.

Jede dieser bösen Grundbegierden zieht nothwendiger Weise eine große Menge Sünden und Laster nach sich. Denn da durch diese Principien allemahl etwas zum höchsten Zwecke gemacht wird, was nach der sittlichen Ordnung nur ein subordinirter Zweck seyn kann; so ist jede Handlung, welche aus ihnen entspringt, der Form nach unmoralisch, und alle diejenigen Handlungen, wo das Sittengesetz jene natürlichen Triebe, die ihnen zum Grunde liegen, einzuschränken gebietet, werden auch materialiter dem Sittengesetze widersprechen,

sprechen, und also alle Kriterien der Sünde, (§. 250,) haben.

§. 398.

Alle böse Grundtriebe sind eigennützig und ziehen das eigene Vergnügen und die eigenen Vortheile des Subjects allen übrigen vor, und machen, daß die moralische Natur so wohl des Subjects selbst, als anderer in Vergleichung mit ihrem Zwecke für nichts geachtet wird. So wird der Wollüstige nie sein Vergnügen da einschränken, wo es gleich die Pflicht gebietet, wenn er es sonst nicht etwa um einer andern größern Lust willen einschränkt. Er wird also unmäßig seyn; er wird aller Beschwerlichkeit aus dem Wege gehen, so sehr die Pflicht auch die Uebernehmung derselben fordert; er wird sich aller Sorge entschlagen, sich dem Leichtsinne ergeben, in der Gefahr feige und verzweiflungsvoll seyn, u. s. w., welches lauter Zustände sind, die ihn zur Beobachtung der Pflicht unfähig machen. Der Ehrgeitz ernährt die unsittliche Eigenliebe am allermeisten, und Eifersucht, Neid und eine Menge Ungerechtigkeiten sind gewöhnlich in seinem Gefolge. Die Habsucht vernichtet die Achtung gegen die Rechte Anderer und erstickt die mehresten Pflichten gegen sie.

§. 399.

Wenn gleich nicht alle Sünden und Laster unter jene drey bösen Grundneigungen gehören, so haben sie doch alle die eine oder die andere zu ihrer Ursache, und sie können daher als die nächsten Quellen aller Sünden und Laster angesehen werden.

Sechster Abschnitt.

Von den Mitteln, das Böse aus der menschlichen Natur wegzuschaffen.

§. 400.

Je öfter der Mensch eine gewisse Handlungsweise wiederhohlt, und je länger er darin fortfährt, desto stärker wird die Fertigkeit, so zu handeln, und desto mehr hat der freye Wille zu überwinden, sie wegzuschaffen. Da nun die Vernunft durch das Sittengesetz das sittlich-Gute nothwendig verlangt, und sich jeder Mensch dasselbe als seinen obersten Zweck setzen soll, (§. 131;) so wird jeder Mensch nothwendig darauf bedacht seyn müssen, das Böse aus seiner Natur zu entfernen.

§. 401.

Daß dieses möglich sey, wird aus der Natur der Freyheit voraus gesetzt. Da aber die Freyheit alle Wirkungen in der Sinnenwelt durch physische Kräfte zu Stande bringt, so wird uns nur die Erfahrung mit den Mitteln bekannt machen können, wodurch man einem bösen Willen theils zuvor kommen, theils denselben verbessern kann.

§. 402.

Ob nun gleich die Erfahrung lehrt, daß es kein Mensch in der Verbesserung seines Willens so weit bringt, daß er mit dem Sittengesetze in allen Stücken überein stimmte und sein Wille also vollkommen gut wäre, und ob dieses gleich vermöge des uns einwoh-

nenden

nenden bösen Princips und der Endlichkeit unsrer Natur wenigstens in der Sinnenwelt unmöglich, (§. 118,) zu seyn scheint; so erfordert es doch unsre Pflicht, alle mögliche Mittel anzuwenden, das Böse in uns wegzuschaffen.

§. 403.

Wenn man auch gleich annimmt, daß zur Besserung des Gemüths ein außerordentlicher göttlicher Beystand erfordert werde, so kann doch selbiger nicht eher erfolgen, als bis man sich durch sein eigenes Betragen desselben würdig gemacht hat, und er kann uns also von dem Gebrauche der natürlichen Mittel nicht entbinden, weil ein pflichtmäßiger Gebrauch derselben doch immer erst den außerordentlichen Beystand hervorbringen müßte.

§. 404.

Die natürlichen Mittel der Besserung sind aber: 1. alle Ursachen des Bösen wegzuschaffen; 2. alle Hindernisse des Guten zu heben; und 3. alle Ursachen des Guten hervor zu bringen.

§. 405.

Das erstere geschieht: 1. durch Vermeidung der Gelegenheiten zu demjenigen Bösen, wozu wir sonst schon einen Reitz in uns verspüren; 2. durch Ausrottung solcher Gewohnheiten und Fertigkeiten, welche leicht zum Bösen verleiten, und durch Erwerbung solcher Gewohnheiten, welche die Ausübung des Guten erleichtern; 3. dadurch, daß man die Annehmlichkeit in der Vorstellung des Lasters wegschafft, es mit verächtlichen und schlechten Nahmen benennt, die unangenehme Nebenvorstellungen haben, mehr die unange-

nehmen

nehmen als angenehmen Folgen desselben in der Einbildungskraft rege macht, u. s. f.

§. 406.

Das größte Hinderniß des Guten ist vornehmlich die Neigung zum Bösen. Da nun diese durch mancherley Umstände, welche in unsrer Gewalt sind, genährt und gestärkt wird, so werden wir unser Augenmerk bey der Gemüthsverbesserung vornehmlich auf diese Umstände zu richten haben. Diese sind nun: 1. Mangel an Aufklärung des Verstandes und an Erkenntniß der Wahrheit; 2. alle Heftigkeit der Gefühle und Begierden oder die Affecten und Leidenschaften, denn diese blenden den Verstand und thun den vernünftigen Vorsätzen der freyen Willkühr Abbruch; 3. eine verkehrte Erziehung, böse Beyspiele, Umgang mit schlechten Menschen u. s. f.; 4. solche äußerliche Verhältnisse, worin den natürlichen Begierden allzugroßer Abbruch geschieht, wie drückender Mangel an den nothwendigsten Bedürfnissen, eine despotische Landesverfassung, Sclaverey, Unterthänigkeit unter zweckwidrige Gesetze u. s. f. Alles dieses muß also nach Möglichkeit abgeschafft und vermieden werden.

§. 407.

Unmittelbare Beförderungsmittel des Guten sind: 1. die Verstärkung der sittlichen Freyheit, welche dadurch geschieht, daß man überall wissentlich und mit Besonnenheit nach guten Zwecken handelt, und sich eine Fertigkeit in guten Handlungen angewöhnt, welche nur dadurch erworben wird, daß man alle Gelegenheiten aufsucht und ergreift, wo man die Stärke der sitt-

lichen Freyheit an den Tag legen kann; 2. man muß sich von dem Bösen immer weit entfernt halten und sich diejenigen Gewohnheiten erwerben, welche die besten Mittel dazu sind: dieses sind die präservirenden Tugenden; 3. man muß die edlern Triebe, d. h. diejenigen, welche sich auch schon von Natur auf moralische Zwecke beziehen und dieselben leicht befördern, erhöhen und ihnen das Uebergewicht über die unedlern, d. h. solche, die auf bloßen Sinnesgenuß gehen, zu verschaffen suchen; 4. man muß die Begriffe von Tugend, von der moralischen Würde der menschlichen Natur in sich beständig lebhaft unterhalten, das Gute mit solchen Worten denken, welche viele angenehme Neben-Ideen bey sich führen, u. s. f.; 5. man muß öfters Selbstprüfungen anstellen, und seinen moralischen Werth unparteyisch zu erforschen suchen; 6. man muß sich insbesondere in den Besitz derjenigen Mittel zu setzen suchen, mit welchen die Sinnlichkeit zum Vortheile der Tugend am besten besiegt werden kann. Hierunter gehört vornehmlich die moralische Religion.

Siebenter Abschnitt.

Von der Tugend der Menschen.

§. 408.

Der Mensch ist von Natur mit Fähigkeiten und Kräften versehen, deren Grundbeschaffenheit von ihm nicht abhängt. Aber der Gebrauch dieser Kräfte ist ihm überlassen. Die Tugend aber, (§. 255,) oder

die

die Gesinnung, einen sittlichen Gebrauch von allen seinen Kräften zu machen, bringt er nicht mit auf die Welt. Wir haben vielmehr gesehen, (§. 378,) daß ihm von Natur ein Hang zum Bösen beywohnt. Da er aber doch einen freyen Willen hat, (§. 355,) und sich des Sittengesetzes bewußt ist, (§. 355;) so ist es seine Pflicht, sich die Tugend zu erwerben.

§. 409.

Ein ernstliches Bemühen, die Tugend in immer zunehmenden Graden in sich hervor zu bringen, wird aber selbst schon Tugend, obgleich noch unvollkommene Tugend, die hier und da noch Ausnahmen zuläßt, seyn. Denn man findet in ihr alle oben angegebene, (§. 257,) wesentliche Kennzeichen der Tugend. Ja, die Tugend der Menschen kann in nichts anderem bestehen, als in einem immerwährenden Fortschreiten und Annähern zur vollkommenen moralischen Gesinnung, weil diese in ihrer größten Reinigkeit zu erwerben ihm unter den Bedingungen und Schranken seiner Natur unmöglich ist. Jede Handlung also, welche darauf abzielt, diese Gesinnung an den Tag zu legen, sie zu verstärken, die entgegen stehenden Hindernisse zu heben, und in dieser Absicht gethan ist, wird aus der Tugend fließen; und eine Gesinnung und Fertigkeit, vermöge welcher man geschickt ist, eine Menge dergleichen Handlungen zu thun, wird selbst Tugend zu erkennen geben, und heißt daher Tugend in der Erscheinung oder angewandte Tugend, (§. 255.) Diese wird daher eben so mannigfaltig seyn, als die Fertigkeiten in dergleichen Handlungen.

Anm.

Anm. Es kann hieraus mancher Streit der Moral-Philosophen entschieden werden, z. B. ob die Tugend der letzte Zweck oder nur das Mittel zum letzten Zwecke sey; ob es nur Eine oder mehrere Tugenden gebe; ob der, wer Eine Tugend besitzt, auch alle übrigen besitzen müsse; und dergleichen.

§. 410.

Der Mensch kann nicht anders Wirkungen in der Sinnenwelt durch seinen freyen Willen hervor bringen, als durch die ihm von der Natur verliehenen Kräfte, (§. 239;) und die Tugend des Menschen ist nichts anderes als die ernstliche, d. i. zum Handeln zureichende Gesinnung, alle natürliche Fähigkeiten und Kräfte nach der sittlichen Ordnung der Zwecke und Mittel zu gebrauchen, oder das höchste Gut, (§. 124,) so viel an ihm ist, auch in der Sinnenwelt zu realisiren. Daher ist nun 1. nöthig, sich von der Wahrheit der sittlichen Ordnung zu überzeugen, die Fähigkeiten und Kräfte und die Art und Weise, wie sie selbst und alle übrige Dinge, auf welche sie Einfluß haben, zu einer sittlichen Ordnung der Zwecke und Mittel zusammen stimmen; ferner, wie diese ihre Ordnung verkehrt werden könne, und was ihr überhaupt und insbesondere im Wege stehe, gründlich kennen zu lernen. Eine solche Erkenntniß des Verstandes ist die sittliche Klugheit. 2. Der Wille muß zur Beobachtung der erkannten moralischen Ordnung und zur Verabscheuung der erkannten sittlichen Unordnung der Zwecke und Mittel gewöhnt werden, und die Kraft und Geschicklichkeit, die erkannte sittliche Ordnung durch seinen Willen allenthalben, wo es ihm möglich ist, wirklich zu machen,

chen, ist die Liebe zum Guten, die Gerechtigkeit in weiterer Bedeutung. Dasjenige, was uns aber von der sittlichen Ordnung der Zwecke und Mittel abzugehen und zur Verkehrung derselben verleiten kann, sind entweder die Annehmlichkeiten und Reitze der Mittel, wenn wir diese zum obersten Zwecke machen und ihnen das sittliche Gesetz unterordnen, oder die Unannehmlichkeiten und Schwierigkeiten, die mit der Wirklichmachung der sittlichen Ordnung verbunden sind, wenn wir uns durch dieselben abschrecken lassen, und also den obersten Zweck aufopfern. Daher wird zur Tugend 3. Mäßigkeit und 4. Standhaftigkeit, oder Festigkeit des Gemüths erfordert. Jenes ist die Geschicklichkeit, sich in Absicht auf die Annehmlichkeit des Genusses durch sittliche Principien einzuschränken, nicht mehr zu genießen als es die sittliche Ordnung verstattet; dieses die Geschicklichkeit, die Schwierigkeiten der Mittel, die der moralischen Ordnung, welche wirklich gemacht werden soll, im Wege sind, nach sittlichen Principien zu überwinden.

§. 411.

Diese vier Eigenschaften sind zur Aeußerung der moralischen Gesinnung im menschlichen Leben nothwendig und liegen allen übrigen Aeußerungen der Tugend zum Grunde. Deßwegen sind sie, in wie fern sie durch Freyheit hervor gebracht sind, selbst Tugenden, und werden Cardinal- oder Stammtugenden genannt, weil alle übrige Tugenden des Menschen auf sie gepfropft werden müssen. Ihnen stehen eben so viele Stammlaster entgegen, nämlich die Thorheit,

heit, die Liebe zum Bösen, oder die Ungerechtigkeit, die Unmäßigkeit und die Unbeständigkeit, deren Erklärung sich aus ihren Gegensätzen ergiebt.

§. 412.

Die Möglichkeit der Tugend, (§. 416,) in dem Menschen setzt gewisse natürliche, dem Subjecte angebohrne, Kräfte zum voraus, (§. 239,) wodurch sie sich in der Sinnenwelt offenbaren kann, und diese Kräfte, in wie fern sie die Ausführung der moralischen Zwecke erleichtern, heißen die natürlichen Anlagen zur Tugend; in wie fern sie aber das, was das Sittengesetz gebietet, erschweren, oder vielmehr die entgegen gesetzten Handlungen begünstigen, heißen sie natürliche Anlagen zum Laster. Diese natürlichen Anlagen, da sie nicht durch Freyheit gewirkt sind, können auch nicht zugerechnet werden.

§. 413.

Eben so machen Lebensalter, Gesundheit und Krankheit, Nahrungsmittel, Arzeneyen, Klima, Luft, Tageszeit, Lebensweise und tausend andere äußerliche Umstände und Verhältnisse dem Menschen die Ausübung gewisser Pflichten entweder leichter oder schwerer, indem sie ihn durch Neigungen dazu antreiben oder davon zurück halten. Alle diese Umstände dürfen bey der Zurechnung ebenfalls nicht in Anschlag gebracht werden, wenn sie nicht etwa selbst durch den freyen Willen zu moralischen Zwecken hervor gebracht sind.

§. 414.

Die natürlichen Anlagen bestehen nun theils in den natürlichen Erkenntniß- und Begehrungskräften, theils in dem natürlichen Baue des Körpers, dessen Temperamente, Stärke oder Schwäche u. s. w. Denn von allen diesen Umständen hängt sehr viel ab, ob eine Handlung überall möglich, ob sie leichter oder schwerer zu vollbringen sey.

§. 415.

Die natürlichen Anlagen bestimmen nur die Möglichkeit gewisser Tugenden und Laster, nicht ihre Wirklichkeit. Es ist möglich, daß ein Mensch mit vielen Anlagen zur Tugend lasterhaft, und ein Mensch mit vielen Anlagen zum Laster tugendhaft sey. Denn dieses hängt von dem freyen Willen ab. Aber in jedem Menschen müssen sich natürliche Anlagen so wohl zur Tugend als zum Laster, also auch zu den Stammtugenden und Stammlastern, (§. 411,) finden, obgleich in verschiedenen Modificationen und Graden. In dem Einen können mehr, in dem Andern weniger seyn; der Eine kann zu diesen, der Andere zu jenen Tugenden mehr oder weniger natürliche Anlage haben.

Anm. Insonderheit hängen Klugheit, Mäßigkeit und Standhaftigkeit zugleich von vielen Dingen ab, welche nicht in unsrer Gewalt sind. Denn bey den beyden letztern Eigenschaften kommt außerordentlich viel auf die körperliche Beschaffenheit und die größten Theils davon abhängende Stärke oder Schwäche der natürlichen Instincte an, welche jene Tugenden entweder unterstützen helfen, oder ihnen zuwider sind. Klugheit aber kann sich einer noch weniger selbst geben als Mäßig-

Mäßigkeit und Standhaftigkeit. Aber in einem gewissen Grade hat doch ein jeder Mensch, der zu seinem Selbstbewußtseyn gelangt, Anlagen zu diesen Eigenschaften, und es kommt daher bloß darauf an, daß er sie so weit ausbildet als es ihm möglich ist, und eine seinen Kräften und Fähigkeiten angemessene Lage erwählt. Es kann wohl seyn, daß es einem Menschen unmöglich ist, sich so viel Klugheit, Mäßigkeit und Standhaftigkeit zu erwerben, als nöthig ist, als Feldherr, oder als Staatsmann, oder in sonstigen verwickelten Lagen seine Pflicht zu erfüllen. Aber es ist auch nicht Pflicht eines jeden, sich in solche Verhältnisse zu begeben; es ist vielmehr Pflicht für Viele, sie zu vermeiden. Die Anlage zur Klugheit kann bey einem Menschen wohl so gering seyn, daß er sich ungeachtet aller Bemühung von der Einfalt nicht los machen kann. Aber die Einfalt widerspricht doch der moralischen Klugheit keinesweges. Denn sie ist nur ein Mangel eines zu unsrer Glückseligkeit sehr nöthigen Gutes, nämlich der politischen Klugheit, und es ist daher doch nur ein Unglück für einen solchen Menschen, daß er einen hohen Grad des Verstandes einbüßen muß, so wie ein Anderer vielleicht äußere Glücksgüter, oder einen Sinn, Gesundheit des Leibes u. s. w. einbüßt. Weil er einfältig ist, so ist er der Einsichten Anderer benöthigt. Aber dabey kann der Einfältige immer gut und eben dadurch weiser seyn, als Viele, die ihn an Talenten übertreffen. Diese Güte aber beweiset er dadurch, daß er sich in keine Geschäffte einläßt, als die er von der moralischen Seite beurtheilen kann. Denn so bald ein Einfältiger sich in etwas verwickeln läßt, das er nicht zu übersehen im Stande ist; so ist gemeiniglich seine Eitelkeit, also im Grunde sein unsittlicher Wille daran Schuld.

§. 416.

§. 416.

Wer seine natürlichen Anlagen, sie mögen so schwach oder stark seyn als sie wollen, nach der Vorschrift des Sittengesetzes braucht und leitet, der beweiset Tugend, und es kommt dabey nicht so wohl auf die Größe der Wirkung seiner Handlungen, als auf die Größe der Wirksamkeit des freyen Willens an. Denn jene läßt uns immer in Ungewißheit, ob sie nicht vielleicht bloß von natürlichen Ursachen, woran Freyheit gar keinen oder doch nur einen sehr geringen Antheil hatte, entsprungen ist. Jeder kann wenigstens seine Kräfte, in deren Besitze er schon ist, oder zu denen er gelangen kann, beurtheilen, und vermittelst dieser so viel thun, als ihm möglich ist.

Anm. Die Cardinal-Tugenden sind in der Erscheinung immer theils aus den natürlichen Anlagen und Kräften, theils aus der Wirkung des freyen Willens zusammen gesetzt, und gemeiniglich werden auch die erstern, die in vielen Fällen mit der Tugend gleiche Wirkung haben, wenn sie gleich von keinem guten Willen dirigirt werden, mit gleichen Nahmen benannt. Das Wesentliche in diesen Tugenden ist und bleibt aber die Form oder die freywillige Richtung aller dieser natürlichen Anlagen und Kräfte auf die Erfüllung des Sittengesetzes. Und daß jene Eigenschaften wahre Tugenden sind, wird vorzüglich aus ihrer Harmonie unter einander und aus ihrer durchgängigen Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze erkannt.

§. 417.

In Ansehung des Grades der Kraft, welcher zur Ausübung einer Tugend erfordert wird, werden sie in heroische und gemeine Tugenden eingetheilt.

In

In Beziehung auf die Zwecke, die durch sie hervor gebracht werden sollen, sind sie entweder Tugenden an sich oder Hülfstugenden, je nachdem sie letzte Zwecke oder nur mittlere Zwecke hervor bringen. Die Hülfstugenden sind entweder Heiltugenden oder präservirende Tugenden, (§. 407.)

§. 418.

Wenn die natürlichen Kräfte entweder für sich oder gar von einem bösen Willen, der aber versteckt ist, regiert, eben das der Materie nach hervor bringen, was das Sittengesetz gebietet; so entsteht ein Schein, als ob Tugend im Subjecte da wäre, und dergleichen Eigenschaften, welche dergleichen Wirkungen öfters hervor bringen können, ohne eben durch eine moralische Gesinnung bestimmt zu seyn, heißen Scheintugenden, in wie fern ihnen wirklich die Form, d. i. die moralische Gesinnung fehlt. Klugheit, Mäßigkeit, Standhaftigkeit und andere mehr können eben so wohl Scheintugenden als wahre Tugenden seyn.

§. 419.

Aller Schein der Tugenden offenbart sich dadurch, daß ihre Harmonie mit dem Sittengesetze nur zufällig ist, und daß sie also nur hier und da, aber nicht durchgängig mit ihm überein stimmen. Sie entdecken sich daher bey fortgesetzter Beobachtung in mehrern Fällen und Lagen, und haben entweder in dem Irrthume oder in der Heucheley ihren Grund.

Anm. Ehrgeitz, Habsucht und selbst die Wollust können viele Handlungen hervor bringen, welche auch die Tugend verlangt. Denn diese verbietet nicht das Be-

gehren der Objecte jener Leidenschaften, sondern nur das unbedingte Begehren derselben. Sie will nur, daß wir ihre Objecte nicht zum höchsten Gute machen, sondern sie durch höhere Zwecke einschränken sollen. Ja, die Tugend befiehlt sogar in vielen Stücken ihre Objecte hervor zu bringen, und es ist also hieraus begreiflich, wie diese Begierden eine Menge Handlungen erzeugen müssen, die auch von der Tugend herrühren können, und wie daher der Schein entstehen kann, als ob sie aus der Tugend selbst entsprungen wären.

§. 420.

Wenn die Tugend zwar an einer Handlung Theil hat, aber doch für sich nicht stark genug ist, die entgegen gesetzten Neigungen zu überwinden, wenn aber doch das Materielle der Tugend durch andere Neigungen hervor gebracht wird; so ist es eine Halbtugend, welche sich von der Scheintugend, (§. 418,) darin unterscheidet, daß bey der erstern doch eine tugendhafte Absicht da ist, bey der letztern aber keine. Die Halbtugend ist nur kein hinreichender Grund, das Materielle der Tugend, das doch zu ihr gehört, hervor zu bringen.

Erläuterung. So ist die Freygebigkeit eine Halbtugend, wenn man in einem gewissen Falle zwar einsieht, es sey Pflicht, etwas zu geben, und uns diese Einsicht auch zum Geben disponirt, wenn aber diese Vorstellung der Pflicht uns doch allein nicht zum wirklichen Geben bestimmen würde, sondern noch andere Neigungen, wie etwa Ehrgeitz, Eitelkeit, Mitleiden u. s. w., hinzu kommen müssen, um uns zum Geben zu bestimmen. Hierbey wird voraus gesetzt, daß die letztern Ursachen für sich allein auch nicht hingereicht hätten, die Handlung hervor zu bringen, sondern noch der Vorstellung der Pflicht bedurften.

Achter

Achter Abschnitt.

Von der moralischen Bestimmung des Menschen in diesem Leben.

§. 421.

Der Zweck, um dessentwillen ein Ding da ist, heißt seine **Bestimmung**. Diese setzt also eine Anordnung nach Ideen zum voraus; und sie ist entweder **physisch** oder **moralisch**, je nachdem sich das Ding auf einen physischen oder sittlichen Zweck bezieht.

§. 422.

Die Bestimmung ist entweder **innerlich** oder **äußerlich**, je nachdem der Zweck, auf welchen alles abzielt, entweder in dem Gegenstande selbst oder außer demselben anzutreffen ist.

§. 423.

Wenn eine sittliche Ordnung in der Welt ist, so beziehen sich alle natürliche Gegenstände auf moralische Wesen, (§. 152,) folglich haben die Dinge der Natur keine absolut-innere, sondern immer nur eine äußere Bestimmung.

§. 424.

Moralische Wesen sind als solche absolute Zwecke, (§. 332,) und alles Uebrige in und außer ihnen muß sich nach der Vernunft auf sie beziehen. Folglich ist ihre Bestimmung eine innere moralische Bestimmung. Also haben auch die Menschen ihre Bestimmung in sich selbst.

§. 425.

§. 425.

Der Zweck, um dessentwillen moralische Wesen da sind, besteht in ihren Wirkungen nach dem Sittengesetze, (§. 115,) folglich sind diese Wirkungen ihre Bestimmung. Da nun diese nur allein durch Freyheit möglich sind, so können moralische Wesen ihre Bestimmung nur allein selbst wirklich machen, und alle übrige Kräfte können ihnen bloß zur Hülfe dienen.

§. 426.

Da aber doch die Wirksamkeit der Freyheit in der menschlichen Natur, so wie in allen endlichen Wesen überhaupt, an gewisse Bedingungen und Einschränkungen gebunden ist, (§. 353,) die nicht von dem freyen Willen endlicher Wesen, sondern von der Natur abhängen; so ist die Erreichbarkeit ihrer Bestimmung nur unter der Voraussetzung möglich, daß die Natur, und mit ihr also auch alle natürliche Bedingungen, unter denen die Freyheit in eingeschränkten moralischen Wesen wirkt, selbst dem moralischen Zwecke unterworfen sind, und also ihren Ursprung und ihre Einrichtung einem moralischen Wesen verdanken, (§. 166.)

§. 427.

Die Menschen sind zugleich Theile der Sinnenwelt und haben als solche auch eine äußere Bestimmung, welche darin besteht, daß sie als natürliche Wesen das Ganze zugleich mit wirklich machen und Glieder im Reiche der Schöpfung sind. Diese äußere Bestimmung der Menschen ist physisch und von ihrer Willkühr unabhängig. Die innere Bestimmung der Men-

Menschen besteht aber darin, daß sie mit allen ihren verliehenen Kräften Wirkungen nach dem Sittengesetze aus Freyheit auch in der Sinnenwelt hervor bringen, und ihre moralische Gesinnung auf alle mögliche Art äußern, (§. 425,) oder daß sie mit allen ihren Kräften an der Realisirung des höchsten Gutes, (§. 124,) arbeiten.

§. 428.

Der Mensch wird nicht als moralisch-gut und tugendhaft geboren; er findet aber Gelegenheiten genug in der Sinnenwelt, seinen Willen gut zu machen und Tugend zu üben. Seine nächste moralische Bestimmung in diesem Leben kann also keine andere seyn, als seine sittliche Natur auszubilden und zu vervollkommnern, oder seinen Willen nach und nach der sittlichen Güte so nahe zu bringen als es möglich ist, d. i. sittliche Vervollkommnerung seiner Natur oder sittliche Cultur.

§. 429.

Die sittliche Vervollkommnerung seiner Natur bewirkt aber der Mensch auf eine doppelte Art: 1. unmittelbar, indem er alle Zwecke durch seine Kräfte wirklich zu machen sucht, die an und für sich durch das Sittengesetz bestimmt sind, oder die Bestandtheile des höchsten Gutes ausmachen; und 2. mittelbar, indem er alle Mittel anwendet, welche eine noch unvollkommene sittliche Natur moralisch-vollkommener, und eingeschränkten Wesen die Tugend leichter und geläufiger machen können. Denn auch dieser Zweck gehört in eine moralische Ordnung.

§. 430.

§. 430.

Jeder Mensch kann seine innere Bestimmung in der Welt erfüllen, oder vernachlässigen, oder ihr entgegen handeln; denn er ist frey. Also kann es dem Urheber der Welt nicht zugerechnet werden, wenn die Menschen gegen ihre Bestimmung handeln. Denn ihr ganzes W e s e n erfordert es, daß es ihnen möglich seyn müsse, auch gegen ihre Bestimmung zu handeln.

§. 431.

Durch den Begriff der Bestimmung des Menschen, (§. 428,) ist zugleich die Ordnung der Zwecke bestimmt, welche der Mensch durch seine Willkühr wirklich machen s o l l und d a r f. Denn durch die Idee derselben erhält ein jeder mögliche Zweck seine bestimmte Stelle, und es entsteht ein moralisches System der Zwecke, welches der Mensch bey Bestimmung seiner Handlungen stets vor Augen haben muß.

§. 432.

Dieses moralische System der Zwecke ist nichts anderes als die Idee des höchsten Gutes, (§. 124;) und man kann daher auch sagen, daß die Bestimmung des Menschen hier in der Welt sey, sich zu Realisirung des höchsten Gutes geschickt zu machen, und von demselben so viel zu realisiren, als ihm möglich ist, es also so wohl in sich als außer sich, so viel es möglich ist, wirklich zu machen.

§. 433.

In diesem Systeme ist der oberste Zweck, der alle übrigen einschränkt, die Tugend, (§. 255.) Diese macht mit allem, was ihr zum Mittel dient, den Hauptzweck des menschlichen Lebens aus. Demselben ist aber die Glückseligkeit, (§. 109,) als ein nothwendiger Nebenzweck des menschlichen Lebens beygeordnet. Denn die Natur des Menschen ist so eingerichtet, daß er Glückseligkeit nothwendig begehren muß, und er muß sie daher auch begehren dürfen, obgleich, daß er sie als Zweck begehrt, nicht moralisch-, sondern physisch-nothwendig ist. Nur eins ist dabey moralisch-nothwendig, nämlich, daß er Glückseligkeit nur unter der Bedingung wolle, daß sie sich mit der Tugend verträgt.

§. 434.

In dem moralischen Systeme der menschlichen Zwecke sind daher einige als moralisch-nothwendig, andere bloß als moralisch-zufällig bestimmt. Zu den ersteren gehört die Tugend und alles, was mit derselben als ein nothwendiges und einziges Mittel verknüpft ist. Zu den andern gehören theils die zufälligen und mannigfaltigen Mittel der Tugend, wo das eine das andere entbehrlich macht, theils die physisch-nothwendigen Zwecke und die ihnen zugehörigen Mittel. Da aber die physische Nothwendigkeit in einem moralischen Reiche unter der moralischen steht, (§. 181,) und also moralisch-zufällig ist; so können alle physisch-nothwendige Zwecke mit ihren Mitteln nur in so fern eine Stelle im moralischen Reiche der Zwecke erhalten, als

sie

sie entweder selbst Mittel der Tugend sind, (wo sie denn nicht um ihrer selbst willen, sondern um eines moralischen Zwecks willen begehrt werden,) oder sich doch mit dem Hauptzwecke so vertragen, daß sie ihm nicht widerstreiten.

§. 435.

Die Tugend in der Sinnenwelt auszuüben, hängt mehr von dem Menschen ab, als sich in der Welt glücklich zu machen. Denn zur erstern bedarf er von der Natur nichts als die Existenz der Bedingungen, von welchen die Aeußerung seiner Freyheit überhaupt abhängt; der moralische Gebrauch seiner Kräfte hängt gänzlich von seiner Freyheit ab. Er kann also unter allen Umständen, so lange er sich nur seiner bewußt bleibt, tugendhaft seyn, wenn er nur will. Die Glückseligkeit aber hängt realiter bey weiten nicht so sehr von seinem Willen ab, und wo sie von demselben abhängt, widerstreitet sie öfters der Tugend. Der Wille ist also in Ansehung des Zwecks der Glückseligkeit auf eine doppelte Art eingeschränkt: 1. durch die Natur, von der die Bestandtheile der Glückseligkeit abhängen und die dem Willen des Menschen nur in sehr wenigen Stücken unterworfen ist; und 2. durch die Tugend selbst, welche den Genuß in vielen Fällen verbietet und einschränkt.

§. 436.

Der Mensch kann sich daher in der Sinnenwelt nur der Glückseligkeit würdig machen, d. h. es steht in seiner Gewalt, so zu leben und zu handeln, daß, im Falle die Begebenheiten in der Welt einer mora-

moralischen Ordnung unterworfen sind, eine seiner Tugend angemessene Glückseligkeit ihm zu Theil werden müsse; und er wird also dieselbe auch, so weit sie seiner Moralität proportionirt ist, so gewiß erwarten und hoffen, als er an eine sittliche Ordnung in der Welt im Ganzen fest glaubt, wenn er gleich keine physische Verknüpfung zwischen der Tugend und Glückseligkeit wahrnimmt, ja sogar zuweilen ein Schein des Gegentheils entsteht.

§. 437.

Diese Hoffnung einer seiner Tugend angemessenen Glückseligkeit wird zwar nicht der Bewegungsgrund zur Tugend selbst seyn, aber sie bleibt doch immer ein kräftiges Mittel, die scheinbaren Vernünfteleyen, welche die Erfahrung veranlaßt, als ob nämlich auf unsittlichen Wegen das Glück weit eher zu finden sey, kraftlos zu machen, indem sie uns überzeugt, daß doch die Tugend der Natur des Menschen gar nicht widerstriite, sondern durch sie, obgleich auf eine idealische und uns nicht ganz begreifliche Art, bewirkt werde, daß der nothwendige Naturzweck der Glückseligkeit sich harmonisch mit der Tugend vereinige; da hingegen eine unsittliche Glückseligkeit, so sehr auch die Neigungen ihre Rechnung dabey finden, vor dem Richterstuhle der Vernunft immer verächtlich bleiben muß.

§. 438.

Man muß also die Bestimmung des Menschen überhaupt, von der Bestimmung des Menschen in diesem Leben sehr wohl unterscheiden. Denn obgleich aus dem Begriffe eines moralischen Wesens überhaupt

fließt,

fließt, daß seine Bestimmung keine andere seyn könne als Wirksamkeit seiner Freyheit; so läßt sich doch a priori nicht ausfündig machen, wie der Mensch dieselbe unter allen Umständen, z. B. nach dem Tode, wirklich machen könne. Aber was er thun könne und thun müsse, um sie in diesem Leben zu erfüllen, müssen wir allerdings aus der Erfahrung erlernen können.

§. 439.

Seine Bestimmung in diesem Leben zu erfüllen, kann von dem Menschen nur in so weit gefordert werden, als es ihm physisch-möglich ist, d. h. als es ihm die physischen Bedingungen verstatten, sich als ein freyes Wesen in der Sinnenwelt wirksam zu beweisen.

§. 440.

Es widerspricht dem Begriffe einer moralischen Ordnung nicht, 1. daß viele moralische Wesen gar nicht als Menschen erscheinen; 2. daß viele Menschen in der Sinnenwelt geboren werden und sterben, ohne etwas selbstthätig für ihre moralische Bestimmung wirken zu können. Denn was das erste betrifft, so kann aus nichts geschlossen werden, daß der menschliche Körper eine nothwendige Bedingung der Existenz moralischer Wesen sey; und was das zweyte anlangt, so kann die Geburt und der Tod eines Menschen wohl mit zur physischen Ordnung der Dinge gehören, ungeachtet diese Begebenheiten gerade nicht zur Ausbildung der Moralität dieses Individui benutzt werden können. Auch folgt keinesweges nothwendig, daß der moralischen Bestimmung eines solchen Menschen durch eine physische Ordnung dieser Art Abbruch geschehe.

Denn

Denn es bleibt immer denkbar, daß jene Begebenheiten auf irgend eine uns nur nicht sichtbare Weise mit der moralischen Bestimmung dieses Individui zusammen hängen.

§. 441.

Hieraus folgt, daß der frühe Tod der Kinder, die Existenz blödsinniger, und moralischer Handlungen unfähiger Menschen kein gültiger Einwurf gegen die moralische Bestimmung der Menschen überhaupt sey. Es folgt nur daraus so viel, daß nicht alle menschliche Individua hier in der Sinnenwelt ihre moralische Bestimmung erreichen. Da aber die Menschen zugleich Naturwesen sind, so können sie auch als bloße Wirkungen der Natur erscheinen, obgleich immer ihre Existenz ihrem moralischen Wesen wenigstens negativ untergeordnet seyn muß.

§. 442.

Im übrigen aber stimmt die empirische Betrachtung der Welt mit den voraus gesetzten Zwecken des menschlichen Lebens, (§. 428,) aufs beste überein. Denn die Idee, daß die Welt ein möglicher Uebungsplatz der Tugend für die Menschen seyn solle, ist die einzige Idee, wodurch alle Erscheinungen in derselben in einer Wohlgereimtheit gedacht werden können, da bey jedem andern angenommenen Zwecke Ungereimtheiten und Widersprüche mit der Erfahrung entstehen.

§. 443.

Weder die Vernunft noch die Erfahrung lehren, daß der Endzweck des menschlichen Lebens Genuß der Glückseligkeit sey. Denn die erstere setzt offenbar die

die Tugend über die Glückseligkeit, und will, daß diese durch jene eingeschränkt werde, (§. 122.) Wenn aber die Erfahrung lehren sollte, daß Glückseligkeit der Hauptzweck des menschlichen Lebens sey, so müßten alle Menschen wirklich glücklich seyn, welches aber aller Erfahrung widerspricht.

§. 444.

Aber mit der Behauptung, daß Glückseligkeit ein Nebenzweck des menschlichen Lebens sey, stimmt sowohl die Vernunft als die Erfahrung überein. Denn nach ersterer muß dieses ausdrücklich aus dem Begriffe empfindender vernünftiger Wesen geschlossen werden, (§. 433.) und die letztere bestätigt diesen Schluß sowohl durch Erwägung der Anstalten, welche in der Welt zur Glückseligkeit der Menschen getroffen sind, als auch durch das mannigfaltige Vergnügen, das den Menschen theils durch die Natur, theils durch ihre Willkühr zugeführt werden kann. Dagegen können die wirklichen Uebel in der Welt theils als nothwendige Folgen der Einrichtung der Natur, theils als Gelegenheiten und Mittel, die sittliche Kraft zu stärken und zu verbessern, angesehen werden.

Der

Der
allgemeinen angewandten
Sittenlehre

Zweytes Hauptstück.

Von den bestimmtern Pflichten und Tugenden der Menschen.

Einleitung.

§. 445.

Die Pflichten der Menschen können näher bestimmt, folglich auch eingetheilt werden: 1. durch die verschiedenen Arten, wie die Zwecke unter das Sittengesetz subsumirt werden; 2. durch die Gegenstände, welche die Begriffe von diesen Zwecken bestimmen; und 3. durch die physischen Kräfte und Verhältnisse der Subjecte, denen die Verbindlichkeit aufgelegt wird.

§. 446.

In der erstern Rücksicht können nun die bestimmten Zwecke entweder unbedingt und ohne alle Ausnahme unter das Sittengesetz subsumirt werden, oder es passen dieselben nur bedingt und unter gewissen Einschränkungen und Ausnahmen in die Form des Sittengesetzes. Erstere sind die absoluten, unbedingten oder vollkommenen Pflichten, letzteres die bedingten oder unvollkommenen.

§. 447.

Der allgemeine Ausdruck für alle vollkommene Pflichten kann daher seyn: „Du sollst jeden „sitt-

„sittlich-nothwendigen Zweck unbedingt „wollen, der unbedingt und ohne alle „Einschränkung unter das Sittengesetz „subsumirt werden kann;“ die allgemeine Formel für alle unvollkommene Pflichten ist: „Du „sollst jeden moralisch-nothwendigen „Zweck, der nur unter gewissen Ein„schränkungen unter das Sittengesetz „paßt, auch nur unter diesen Einschrän„kungen wollen.

§. 448.

Die Gegenstände, welche zunächst die Begriffe der moralischen Zwecke bestimmen, (§. 445,) sind die moralischen Wesen. Denn durch deren Natur und Verhältniß ist auch der relativ-sittliche Werth der übrigen Dinge bestimmt. Die moralischen Wesen aber, von denen wir bestimmte Begriffe haben, sind: 1. Gott; 2. die Menschen; a. andere, oder b. wir selbst. Daher werden die Pflichten in dieser Rücksicht in Religionspflichten, Nächstenpflichten und Selbstpflichten eingetheilt, je nachdem sie durch den Begriff Gottes, oder anderer Menschen, oder durch die Erkenntniß unsers Selbst bestimmt sind. Jede dieser Arten von Pflichten sind aber entweder vollkommene oder unvollkommene, (§. 446.)

§. 449.

Da ein Mensch nur in so weit zur Realisirung moralischer Zwecke verpflichtet werden kann, als er die Kräfte dazu hat, (§. 239,) und als es ihm die Verhältnisse, in welchen er wirklich lebt und in welche er wirklich

kom-

kommen kann, möglich machen, diese aber in den verschiedenen Menschen theils einerley, theils verschieden sind; so werden auch den verschiedenen Menschen theils einerley, theils verschiedene Pflichten obliegen, je nachdem sie mit einerley oder verschiedenen physischen Kräften versehen sind, in einerley oder verschiedenen Verhältnissen leben, (§. 225.) In dieser Rücksicht werden daher die Pflichten in allgemeine und besondere, (§. 231,) eingetheilt. In der allgemeinen Moral werden bloß die allgemeinen Pflichten der Menschen, d. h. diejenigen, wozu ein jeder Mensch Kräfte hat und zu deren Ausübung ein jeder leicht Gelegenheit findet, abgehandelt. Sie betrachtet den Menschen nur in seinen allgemeinsten Verhältnissen, (§. 351.)

§. 450.

Ob ein Zweck überhaupt moralisch-nothwendig sey, wird erforscht, wenn man untersucht, ob und in wie weit er in eine moralische Ordnung, (§. 152,) gehöre. Denn diese allenthalben zu realisiren muß unser Hauptzweck seyn. Ob ihn alle Menschen, oder nur einige, oder gar nur Ein Mensch, und wer ihn wirklich machen soll, wird theils aus den besondern Kräften und Verhältnissen der Menschen zu diesem Zwecke, theils aus der bestimmten Natur des Zwecks selbst beurtheilt.

§. 451.

So verschieden nun die Pflichten sind, so verschieden sind auch die Tugenden, (§. 255,) und die ihnen entgegen stehenden Sünden und Laster (§. 255.) Diese werden daher durch die Tugend zugleich mit bestimmt.

stimmt. Jeder Tugend stehen ferner gewisse Hindernisse im Wege, jedes Laster hat gewisse Reitze. Es giebt Mittel, jene zu heben, diesen ihre verführerische Kraft zu benehmen, welche zugleich Objecte der Pflicht werden, und daher in der angewandten Moral im allgemeinen angeführt werden müssen.)

Erster Abschnitt.

Von den Religionspflichten.

I.

Von den Religionspflichten überhaupt.

§. 452.

Religionspflichten sind solche, deren Objecte durch den Begriff eines Gottes, der als wirklich angenommen wird, bestimmt sind. Also kann es nur für solche eigentliche Religionspflichten geben, welche einen Gott glauben.

§. 453.

Wir finden einen vernünftigen Grund in uns anzunehmen, daß ein moralischer Gott existirt, welcher Weltschöpfer, Weltregierer und Weltrichter ist, (§. 174.) Folglich sind wir auch verpflichtet, unsre Gesinnung gegen ihn so einzurichten, als es der Begriff, welchen wir von seinem Wesen haben, erfordert.

§. 454.

Die Religion ist die Erkenntniß Gottes, in wiefern sie ein Bestimmungsgrund unsrer Handlungen ist,

ist, d. h. die *practische* Erkenntniß Gottes, (§. 179.) Sie ist *wahr* oder *falsch*, je nachdem die Erkenntniß von Gott wahr oder falsch ist. Die falsche Religion ist *Superstition* oder *religiöser Aberglaube*.

§. 455.

Nur diejenige Religion ist eine wahre und eigentliche Religion, in welcher man sich Gott als ein höchstes moralisches Wesen vorstellt, welches die Ursache des höchsten Gutes außer sich, d. i. der besten Welt, (§. 126,) ist. Denn es giebt keinen vernünftigen Grund, einen andern Gott zuzulassen.

§. 456.

Die Quellen, woraus eine richtige Vorstellung Gottes oder seiner Verhältnisse zu uns aus der Welt zu schöpfen ist, sind: 1. das *Sittengesetz* in uns; und 2. die durch das Sittengesetz geleitete, d. h. die *moralische Betrachtung der Welt* außer uns. Beydes wirkt um so gewisser eine practische Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes, je g[illegible]ßer die Mora-[illegible]es Subjects ist.

§. 457.

Die Hindernisse der wahren Religion liegen hauptsächlich 1. in dem Verstande, der entweder aus Schwäche jede fremde Meinung auf bloße Auctorität für wahr hält, wodurch der *religiöse Aberglaube* oder die *Superstition* entsteht; oder aus eingebildeter Stärke *vernünftelt*, d. h. in den Wahn verfällt, als ob er das Uebersinnliche und Absolute theoretisch

 bestim-

bestimmen könnte. Hieraus entspringen a) falsche Vorstellungen von dem absoluten Wesen, als: der Atheismus, Polytheismus, Manichäismus, Pantheismus, Fatalismus, Epicureismus u. s. w.; b) zur Religion nicht zureichende Vorstellungen von Gott, wie in dem Deismus; c) falsche Ueberzeugungsgründe von dem Daseyn des wahren Gottes, indem theoretisch-unzureichende für theoretisch-zureichende Gründe ausgegeben werden, wodurch bey jedem Unparteyischen die Ueberzeugung leicht wankend gemacht wird. Daher die Schwärmereyen der Vernunft in dem Theismus. 2. In dem unmoralischen und eigennützigen Willen. Dieser ist a) entweder roh, wie bey wilden Völkern, denen es noch an Entwickelung der practischen Vernunft fehlt, und welche noch mehr nach Instincten als Principien handeln; oder b) verfeinert, eine vernünftelnde practische Vernunft, welche den materialen eigennützigen Principien, (§. 62,) den Schein moralischer Grundsätze giebt. Der rohe Wille ist gemeiniglich der Polytheisterey und Dämonologie geneigt. Er opfert den Dämonen, weil er sie fürchtet oder etwas von ihnen hofft. Der verfeinerte eigennützige Wille bekümmert sich entweder nicht um Gott, oder gebraucht den Begriff desselben selbst bloß als ein Mittel zu seinen eigennützigen Absichten: practische Atheisterey.

§. 458.

Wer einen moralischen Gott annimmt, ist auch verbunden, diejenigen sittlichen Handlungen zu thun, welche

welche dem Begriffe von ihm gemäß, (§. 453,) und durch denselben bestimmt sind. Denn wir sind verpflichtet, jedes vernünftige moralische Wesen, also um so vielmehr Gott, so viel es uns möglich ist, als absoluten Zweck zu behandeln, (§. 332,) und dadurch unsern guten Willen an den Tag zu legen.

§. 459.

Wenn jemand eine falsche Vorstellung von Gott hätte, so könnte er durch dessen Begriff, wenn er anders sich moralisch bestimmen wollte, doch zu keiner Handlung bestimmt werden, welche dem Sittengesetze widerspricht. Denn das Sittengesetz gebietet ihm unbedingt; wenn er nun um seines Gottes willen Ausnahmen davon machen wollte, so würde er einem fremden Gesetze, nicht seinem eigenen, nämlich dem moralischen, gehorchen, d. h. er würde nach seinem eigenen Urtheile unsittlich handeln.

§. 460.

Es kann durch keine Religionspflicht geboten seyn, irgend eine Veränderung in Gott hervor zu bringen, oder ihm in irgend einem Stücke zu helfen. Denn beydes widerspricht dem Begriffe von Gott, (§. 177.) Alle Ausübung der Pflicht hat bloß zur Absicht, unsern guten Willen, (§. 115,) zu offenbaren.

§. 461.

Es ist ferner unmöglich, die Wirkung Gottes, (§. 172,) durch unsern bösen Willen zu verhindern. Denn unter seinen Wirkungen sind auch wir als freye Wesen begriffen. In deren Willkühr ist es aber ge-

 setzt,

setzt, gut oder böse zu seyn. Es mußte also auch Gelegenheit da seyn, einen guten oder bösen Willen zu zeigen, der aber nicht die Wirkung Gottes, sondern die Wirkung der Freyheit moralischer Wesen ist. Aber die Folgen eines freyen Willens in der Sinnenwelt können dennoch zu einer moralischen Ordnung, obgleich auf eine uns nicht begreifliche Art, zusammen stimmen.

§. 462.

Die allgemeinste Religionspflicht, welche alle übrigen unter sich begreift, ist die Gottesverehrung. Diese besteht in einer solchen Einrichtung unsers Denkens und Handelns, wie es der moralische Begriff Gottes erfordert. Denn die Ehre Gottes ist die Vorstellung vernünftiger Wesen, daß Gott das höchste und allervollkommenste moralische Wesen sey, und daß die ganze Welt als eine Wirkung Gottes mit dieser Idee harmonire. Gott wird aber von uns in der That verehret, wenn wir unsre Gedanken und Handlungen durch diese Idee so bestimmen lassen, wie es nach ihr nothwendig ist. Jede Handlung, wodurch dieses geschehen kann, müssen wir aber für sittlich-nothwendig, d. i. für Pflicht erkennen. Denn was durch den Begriff des allervollkommensten sittlichen Wesens nothwendig von uns geschehen soll, muß auch nach dem moralischen Gesetze nothwendig seyn, weil in demselben alles nach dem Sittengesetze bestimmt ist.

§. 463.

Die Verehrung Gottes als Pflicht ist ganz uneigennützig. Denn sie gründet sich gar nicht auf die Hoffnung irgend eines Vortheils von Gott, sondern entspringt aus der bloßen Vorstellung eines so vollkommenen moralischen Wesens. Denn wenn es auch ein Wesen gäbe, das alle seine Bedürfnisse durch sich selbst befriedigen könnte, und von Gott weder etwas zu hoffen noch zu fürchten hätte; so müßte es, wenn es anders eine moralische Denkart beweisen wollte, Gott dennoch verehren.

§. 464.

Die Tugend, wodurch wir geschickt sind, alle Handlungen zu thun, welche die Gottesverehrung fordert, ist die ächte Frömmigkeit oder Religiosität. Diese unterscheidet sich

1. von der Frömmeley, welche eine affectirte Frömmigkeit ist, und in einem ängstlichen Bestreben besteht, die äußern Zeichen der Gottesverehrung nicht zu verabsäumen.

2. Von der Bigotterie, welche eine abergläubige Frömmigkeit und eine Folge des religiösen Aberglaubens (§. 457.) ist, und in der Fertigkeit besteht, Handlungen eine Wichtigkeit zuzuschreiben, welche sie in einem moralischen Reiche doch gar nicht haben können, unter dem Vorwande, als sey diese Wichtigkeit durch Gott bestimmt. Diese beruhet daher auf einer falschen Vorstellung von

Gott,

Gott, welche nicht durch die Idee der reinen sittlichen Vernunft bestimmt ist.

3. Von der abgöttischen Frömmigkeit, welche darin besteht, daß man Gott aus sinnlicher Liebe oder aus sinnlicher Furcht dient; und welche ebenfalls aus der falschen Vorstellung von Gott entspringt, als ob er Neigungen und Bedürfnisse hätte, deren Befriedigung oder Nichtbefriedigung uns seine Liebe oder seinen Haß erwerben könne.

§. 465.

Die allgemeinsten Hindernisse der wahren Frömmigkeit liegen theils in dem Verstande, wenn die Vorstellung von Gott entweder gar nicht da oder falsch und unrichtig ist; theils in dem Gefühlsvermögen, wenn die sinnlichen Gefühle so stark sind, daß sie der reinen Achtung, welche aus der Vorstellung eines moralischen Wesens entsteht, ihre Lebhaftigkeit und Stärke benehmen; theils in dem Begehrungsvermögen, wenn eine Gewohnheit da ist, den Willen mehr durch sinnliche Begierden als durch reine Vernunftvorstellungen bestimmen zu lassen.

§. 466.

Die allgemeinsten Beförderungsmittel der Frömmigkeit sind:

1. Die Befreyung von dem religiösen Aberglauben, (§. 457,) welches durch eine moralische Aufklärung des Verstandes geschieht.

2. Die Bewirkung einer reinen moralischen Gesinnung oder einer uneigennützigen Achtung gegen das

das Sittengesetz. Denn hieraus entspringt theils eine richtige Vorstellung von Gott, theils die vernünftige Ueberzeugung von Gottes Daseyn, (§. 179.)

3. Die Beherrschung der sinnlichen Gefühle und Begierden durch das Sittengesetz.

§. 467.

Der Verehrung Gottes steht die Entehrung Gottes, der Frömmigkeit und Religiosität die Gottlosigkeit und Irreligiosität entgegen. Die Entehrung Gottes besteht darin, daß man Gott und die Welt, jenen als eine unmoralische Ursache, diese als eine unmoralische Wirkung verachtet, und darnach auch seine Handlungen bestimmt; und die Gottlosigkeit ist die Fertigkeit, dieses zu thun. Jene ist eine grobe Sünde, (§. 250,) diese ein grobes Laster. Beyde entstehen theils aus Bosheit, theils aus Schwachheit, (§. 383,) und sind so große moralische Verbrechen, als die Freyheit daran Theil hat.

§. 468.

Wir setzen bey Bestimmung der Religionspflichten das Daseyn eines moralischen Gottes, (§. 453,) voraus. Unter dieser Bedingung sind die Religionspflichten theils unmittelbare, theils mittelbare, je nachdem sie durch den Begriff Gottes selbst oder durch den Begriff der Welt als einer Wirkung Gottes, (des höchsten Gutes in Gott oder außer Gott,) bestimmt sind. Jene gebieten uns, eine solche Gesinnung in uns oder Andern zu erzeugen, als es der wahre Be-

griff

griff eines moralischen Gottes nach der sittlichen Ordnung erfordert; diese gebieten, seine Werke so zu beurtheilen und zu behandeln, wie es dem Begriffe einer von Gott erschaffenen Welt gemäß ist.

II.

Von den unmittelbaren Religionspflichten.

A.

Unbedingte oder vollkommene.

§. 469.

Kein Mensch darf Gott oder dessen Begriff und Nahmen weder in Gedanken, (innerlich,) noch in Worten und Thaten, (äußerlich,) als ein Mittel zu unsittlichen Zwecken gebrauchen. Denn eine Gesinnung, wodurch dieses geschähe, würde 1. der Tugend, welche nur sittliche Zwecke verlangt; 2. dem obersten sittlichen Grundsatze, (§. 332;) und 3. dem Begriffe und dem Willen Gottes, folglich auch dem Sittengesetze, (§. 173.) widersprechen.

§. 470.

Zwar erhellet aus dem wahren Begriffe Gottes, daß es auch realiter unmöglich sey, Gott zur Einstimmung in unsre unsittlichen Zwecke zu bewegen, oder ihn überhaupt selbst nach unsern Absichten zu gebrauchen. Aber es kann dennoch eine Gesinnung im Subjecte da seyn, ihn wenigstens so viel als möglich also zu gebrauchen. Diese kann entweder aus einem falschen

Be-

Begriffe von Gott entspringen, wie wenn man sich denselben als ein zwar mächtiges, aber doch mit Neigungen versehenes Wesen vorstellt, (Anthropomorphismus,) das also durch irgend ein Mittel gewonnen werden kann, uns auch auf Kosten Anderer, d. i. ungerechter Weise günstig zu seyn: oder es ist keine solche falsche Vorstellung von Gott da; sie ist eine Gesinnung, die Vorurtheile, welche andere Menschen von Gott haben, zu benutzen, und also einen Mißbrauch seines Begriffs und Nahmens zu begünstigen und zu seinen Zwecken zu benutzen. Beyde Denkarten sind unbedingt verboten und allemahl lasterhaft. Denn

1. Man setze, ein Mensch habe unverschuldet die falsche Vorstellung von Gott, als könne er durch irgend ein Mittel zur Ausführung seiner unsittlichen Absichten vermocht werden; so steht ihm das unbedingte moralische Gesetz entgegen, welches ihm alle unsittliche Zwecke schlechterdings untersagt: er müßte ein Wesen, wenn es auch übrigens noch so vollkommen und mächtig wäre, verachten, wenn es entweder selbst unsittliche Absichten hegte, oder die seinigen befördern hülfe; die Pflicht würde unbedingt von ihm fordern, nie eine solche Macht zu unsittlichen Zwecken zu benutzen. Eine falsche Vorstellung von Gott kann also in einem Wesen, das sich des Sittengesetzes bewußt ist, keine unsittlichen Handlungen entschuldigen, (§. 459.)
2. Setzet man einen richtigen Begriff von Gott und die Ueberzeugung von dessen Daseyn voraus, so ist die Gesinnung noch lasterhafter.

3. Wenn

3. Wenn aber ein Subject auch nicht an einen Gott glaubte, und dabey doch moralisch dächte, so dürfte es doch den Nahmen Gottes nie zu unsittlichen Zwecken gebrauchen, weil diese an sich verboten sind.

§. 471.

Die Quellen, woraus die Uebertretung dieses Gesetzes, (§. 469.) fließt, sind theils die fromme Einfalt, theils die fromme Heucheley. Jene ist eine falsche Vorstellung von Gott und dem göttlichen Willen, und hat im Verstande ihren Grund; diese ist eine Nachahmung der äußern gewöhnlichen Zeichen der Gottesverehrung zu eigennützigen Absichten, also eine bloße Scheinverehrung Gottes, und hat in dem Willen ihren Grund. Die heilige Einfalt nimmt leicht ein göttliches Gesetz auf Anderer Auctorität an, und hält dieses schlechthin für ein moralisches; die Heucheley gebraucht die Idee von Gott absichtlich bloß zur Ausführung sinnlicher Zwecke. Die fromme Einfalt ist nicht allemahl unmoralisch. Denn der Irrthum kann moralisch-gleichgültige Sachen, oder nur die Quelle eines wahren sittlichen Gesetzes betreffen. Aber sobald sie unsittlichen Principien folgt, unter dem Vorwande, als wären es göttliche Gesetze; so wird sie unmoralisch, und der böse Wille hat daran Theil, so weit das Subject frey ist. Denn das moralische Gesetz, welches uns die Vernunft gebietet, muß uns heiliger seyn als das Gebot eines noch so hohen Wesens, welches unmoralisch ist. Die fromme Heucheley ist aber allemahl böse, und also unbedingt ein Laster. Denn sie behandelt Gott, wenigstens so viel als möglich, nämlich

seinen

seinen Nahmen, als bloßes Mittel, welches selbst dasjenige moralische Wesen sich nicht erlauben kann, das wegen der Existenz eines Gottes ungewiß ist. Denn eine Gesinnung, wodurch man moralische Wesen als bloße Mittel zu brauchen auch nur geneigt ist, ist schlechterdings durch das Sittengesetz verboten, (§. 332.)

Anm. Eine illegale Handlung aus frommer Einfalt würde nur dann nicht zur Schuld, (obgleich auch nicht zum Verdienste,) imputirt werden können, wenn sie nicht aus Freyheit entsprungen, d. h. gar nicht unsittlich wäre. Dieses würde z. B. dann der Fall seyn, wenn die Einfalt so groß wäre, daß der Verstand den Widerspruch, der sich zwischen der unsittlichen Maxime und irgend einem andern evidenten sittlichen Gesetze findet, nicht entdecken könnte, d. h. wenn der Mensch völlig blödsinnig wäre. Denn so lange dieser Fall nicht ist, fordert man mit Recht, daß er Vergleichungen mit seinen übrigen Grundsätzen anstellen solle, von welchen er gewiß weiß, daß sie gut sind, und welche von der Auctorität Anderer am wenigsten abhängen.

§. 472.

Jedermann ist zur unendlichen Achtung, d. i. zur innern Anbetung gegen Gott verpflichtet. Denn Gott ist ein unendliches moralisches Wesen und das höchste Gut, (§. 166.) Es ist aber der allgemeine Wille der Vernunft, daß jedes moralische Wesen als etwas absolutes geachtet werden soll, (§. 332.) Die Achtung aber soll sich nach dem Grade der moralischen Vollkommenheit eines jeden Wesens richten. Da nun diese in Gott als unendlich gedacht werden muß, (§. 178,) so muß auch die Achtung gegen Gott ohne Grenzen, d. i. unendlich seyn. Eine unendliche Achtung aber wird Anbetung genannt.

Anm. Aus der Anbetung fließt die Ehrfurcht. Denn dieses Wort druckt eigentlich eine Furcht vor der Ehre, die man einem Andern beyzulegen sich genöthigt siehet, aus. Indem man nämlich die erhabene fehlerfreye moralische Gottheit denkt, ergreift uns ein heiliger Schauer, der aus dem Gefühle unsrer eignen Kleinheit, die sich bey dem Gedanken eines so vollkommenen Wesens desto lebhafter darstellt, und aus dem Gefühle, welches der Gedanke an Gott verursacht, zusammen gesetzt ist. Die Ehrfurcht besteht daher aus Demuth und einer grenzenlosen Bewunderung. Es ist aber ebenfalls ein Gefühl, welches durch Freyheit hervor gebracht werden kann.

§. 473.

Die Anbetung ist eine falsche, wenn sie einem endlichen Wesen bewiesen wird. Denn sie kann in dem sittlichen Reiche nur einem unendlichen moralischen Wesen gebühren. Die Anbetung eines endlichen Wesens heißt Abgötterey, und sie ist Sünde, in wie fern sie auf einem vermeidlichen Irrthume oder gar auf einer sinnlichen Neigung zu einem endlichen Gegenstande, z. B. zu sich selbst oder zu einem andern Geschöpfe, beruhet.

Anm. Zwar scheint es, als ob es unmöglich wäre, einem endlichen Wesen eine grenzenlose Ehrfurcht zu beweisen, und als ob nur das Unendliche ein solches Gefühl hervor bringen könnte. Aber es ist zu bedenken, daß die Ehrfurcht und die Anbetung nicht von einem Objecte wie durch eine physische Ursache in uns hervor gebracht werde, und also ein nothwendiger Erfolg der Einwirkung des Gegenstandes oder der Vorstellung desselben sey; sondern daß sie aus Freyheit hervor gebracht werde, weil man sich nämlich vorstellt, daß sie dem unendlichen Wesen gebühre. Aus eben dem

dem Grunde kann aber auch eben diese Empfindung hervor gebracht werden, wenn man sich fälschlich vorstellt, daß etwas anderes das Höchste sey, oder wenn man es aus irgend einem sinnlichen Grunde dafür halten will.

§. 474.

Aus dem Vorigen folgt: Niemand darf irgend etwas denken oder thun, welches der Anbetung und der Ehrfurcht gegen Gott widersprechen würde. Hierdurch ist also Gotteslästerung, d. i. solche Reden, wodurch man Gott lächerlich oder verächtlich machen will, leichtsinniger Scherz und aller unnützer und unmoralischer Gebrauch des göttlichen Nahmens schlechterdings verboten. Diese Fehler haben theils in falschen Vorstellungen von Gott, theils im Leichtsinne, in der Eitelkeit und Prahlsucht ihren Grund.

§. 475.

Jedermann ist unbedingt 1. zum practischen Gehorsam; 2. zur practischen Liebe; 3. zur practischen Furcht gegen Gott verpflichtet. Denn

1. Der practische Gehorsam gegen Gott ist die durch Freyheit erzeugte Neigung, Gottes Gesetze zu befolgen. Nun sind Gottes Gesetze keine andern als die moralischen selbst. Da wir nun verbunden sind, den moralischen Gesetzen zu folgen, (§. 324,) so sind wir auch verbunden, den göttlichen Gesetzen zu folgen. Ferner ist Gott das Oberhaupt im sittlichen Reiche, (§. 181.) Also sind wir ihm Gehorsam schuldig, und da er das allervollkommenste sittliche Wesen ist, folglich nie etwas unsittliches befehlen kann, unbedingten

Ge-

Gehorsam, der jedoch immer **frey** bleibt, weil uns Gott nicht dazu zwingt, sondern wir uns selbst dazu durch Vernunft entschließen.

2. Die practische Liebe zu Gott ist die durch Freyheit erzeugte Neigung, alles das gern zu thun, was man für seinen Willen erkennt, oder die Neigung, sich mit ihm **moralisch** zu vereinigen, d. i. einerley Willen mit ihm zu haben, oder mit ihm harmonisch zu wollen. Da nun der Wille Gottes kein anderer als der moralische Wille ist, so muß auch die Liebe zu einem Wesen Pflicht seyn, in welchem derselbe im höchsten Grade der Vollkommenheit wirklich ist.

3. Die practische Furcht vor Gott ist der durch Freyheit erzeugte Abscheu vor allem, was seinem Willen widerspricht. Da es nun Pflicht ist, vor allem, was unsittlich ist, einen Abscheu zu haben; so wird es auch Pflicht seyn müssen, alles zu verabscheuen, was dem Willen Gottes entgegen ist.

§. 476.

Der practische Gehorsam gegen Gott entspringt nicht aus blinder Furcht vor einem Despoten, der sclavische Unterwürfigkeit fordert, und gar keinen eigenen Willen zuläßt, sondern aus der Ueberlegung, daß er als das sittlichste Wesen, das zugleich mit der größten Macht versehen ist, unser gerechtes Oberhaupt sey, in dessen Gesetze unsre freye Vernunft selbst allemahl mit einstimmen muß. Die practische Liebe Gottes unterscheidet sich ebenfalls ganz und gar von der pathologischen oder sinnlichen Liebe zu Gott. Die letztere ist my-

mystisch, d. h. sie beruhet nicht auf moralischen Begriffen, sondern auf unverständlichen Gefühlen, und entspringt aus der Einbildung einer vorzüglichen physischen, (welche man aber, weil sie nicht recht bestimmt werden kann, geistig nennt,) Vereinigung mit Gott. Sie wird bloß um der süßen Lust willen, die sie gewährt, fortgesetzt, kann leicht sehr unmoralisch werden, und ist allemahl höchst eigennützig. Die practische Liebe zu Gott kann aber nie unmoralisch werden, und ist ganz rein und uneigennützig. Die practische Furcht unterscheidet sich ebenfalls von der sinnlichen Furcht vor Gott. Die letztere ist knechtisch, indem sie bloß ein sinnlicher Abscheu vor dem Schmerze ist, der aus der Strafe Gottes entstehen möchte, die man von seiner Gerechtigkeit erwartet; dieser Abscheu erstreckt sich daher auch selbst auf die göttlichen Gesetze, als die Ursachen, daß ein solcher Schmerz erfolgen muß, und auf Gott selbst, den man als den Widersacher seiner Neigungen ansieht: dagegen die practische Furcht kindlich heißen kann, weil sie nicht Gott und seine Gesetze, sondern nur die Unwürdigkeit, in Gottes Urtheile etwas zu gelten, verabscheuet.

§. 477.

Der Gehorsam, die Liebe und die Furcht Gottes sollen grenzenlos und uneingeschränkt seyn. Denn da Gott das allervollkommenste sittliche Wesen ist, so kann nichts da seyn, dem man mehr als ihm gehorchen und danken, das man mehr lieben oder fürchten sollte, als ihn.

§. 478.

§. 478.

Dem Gehorsam steht der Ungehorsam oder die Widersetzlichkeit, der Aufstand gegen Gott; der Liebe der Haß; der Furcht Gottes die gottlose Vermessenheit oder Verwegenheit entgegen: Gesinnungen, welche schlechthin Laster, und daher allemahl verboten sind.

§. 479.

Jedermann ist verpflichtet, ein grenzenloses und unbedingtes practisches Vertrauen auf Gott zu setzen. Das practische Vertrauen auf Gott besteht in der gewissen Ueberzeugung, daß Gott die sittliche Ordnung und das höchste Gut auch außer sich realisiren werde, folglich auch in der Erwartung, daß Gott unser und aller moralischer Wesen Schicksal nach sittlichen Principien ordnen und einrichten werde, daß er alle moralische Wesen als absolute Zwecke behandeln und ihnen diejenigen Güter ertheilen werde, die ihnen in einem sittlichen Reiche gebühren. Wenn man nun annimmt, daß ein Gott sey, so muß man auch annehmen, daß er seine Wirkung hervor bringen werde, daß also auch unser Schicksal durch sittliche Principien bestimmt sey. Wenn man nun durch das Sittengesetz bestimmt wird, einen Gott zu glauben; so wird das practische Vertrauen auf ihn Pflicht seyn. Dieses muß unbedingt und grenzenlos seyn, weil kein Hinderniß seines Willens gedacht werden kann.

§. 480.

Das sittliche Vertrauen auf Gott geht nur im allgemeinen, darauf, daß alles einer sittlichen Ordnung

Ordnung gemäß erfolgen werde, aber nicht insbesondere darauf, daß diese oder jene bestimmte Begebenheit nothwendig sich ereignen werde. Denn wir müssen gänzlich darauf Verzicht thun, einsehen zu wollen, in wie weit Begebenheiten der Natur in eine sittliche Ordnung gehören oder nicht, und wie Wohl und Weh, das hier erfolgt, mit der Sittlichkeit dieses oder jenes Menschen verbunden sey. Denn dieses zu beurtheilen liegt über unsrer Vernunft. Daß wir aber im allgemeinen erwarten sollen, daß alles sich so enden werde, wie wir es nach sittlichen Principien wünschen können, gründet sich auf die Vorstellung Gottes als eines moralischen Weltschöpfers und allweisen Weltregierers, (§. 174,) ob wir gleich das Wie bey einer großen Menge von Begebenheiten nicht begreifen.

§. 481.

Dem Vertrauen auf Gott steht das practische Mißtrauen oder der practische Unglaube entgegen, welche, in wie weit sie aus einem unsittlichen Willen entspringen, allemahl moralische Fehler sind. Der unsittliche Unglaube äußert sich bey dem Menschen entweder im Glücke durch Trotz und Uebermuth, indem er denkt, sein Glück hänge allein von seiner und anderer Menschen Klugheit ab und Gott könne darin gar nichts ändern, und also ein vermessenes Vertrauen auf seine eigenen oder anderer Menschen Kräfte hat; oder im Unglücke durch Mißtrauen gegen Gott, Kleingläubigkeit und Verzweiflung. Beyde Gemüthsstimmungen setzen schon eine unsittliche Denkart voraus, indem sie so zu Werke gehen, als

ob das Wohl das höchste Gut, und das Weh das höchste Uebel wäre, und die Sittlichkeit nicht achten. Denn ohne eine solche Voraussetzung könnte den einen sein Glück nicht zum Uebermuthe, und des andern sein Unglück nicht zur Verzweiflung bringen.

§. 482.

Die Hindernisse, welche dem Vertrauen auf Gott vornehmlich im Wege stehen, sind: 1. die Vorurtheile, nach welchen man glaubt, das Gegentheil einer sittlichen Ordnung in dieser Welt an vielen Begebenheiten wahrzunehmen, oder doch viele wahrscheinliche Gründe für das Gegentheil einer sittlichen Ordnung zu finden, indem gar zu häufig das Glück mit dem Laster, das Unglück mit der Tugend gepaart erscheine. Diese Hindernisse können nicht anders gehoben werden, als wenn man a) den Begriff einer sittlichen Welt und einer sittlichen Ordnung in derselben mehr aufklärt; b) wenn man darthut, daß sich die sittliche Ordnung des Universums unmöglich in der Sinnenwelt wahrnehmen lasse, und daß die scheinbare Unordnung der Auflösung in eine sittliche Ordnung gar nicht widerspreche; c) daß der Grund, weßhalb man auf eine sittliche Ordnung rechnet, gar nicht auf theoretischen Betrachtungen der Weltbegebenheiten, sondern auf ganz andern, nämlich practischen Gründen beruhe, (Th. 1, Abschn. 4.) 2. Ein falscher Begriff von dem Vertrauen zu Gott, indem man es mit dem blinden sinnlichen Vertrauen verwechselt. Letzteres ist nämlich die feste eingebildete Erwartung, daß Gott irgend eine unsrer Neigungen begünstigen, und um unsrer sinnlichen Zwecke willen

len wohl eine Ausnahme von den ewigen Natur- oder gar Sittengesetzen machen werde, daß er uns wegen einer besondern Zuneigung vorziehen und zum Nachtheile der übrigen Menschen begünstigen werde. Dieses Vertrauen beruhet also auf einer höchst unwürdigen und unsittlichen Vorstellung von Gott. Das practische Vertrauen erwartet aber nichts als die sittliche Ordnung, und ist überzeugt, daß alles, was geschieht, ihr gemäß sey. Daher bewirkt es im Subjecte a) Zufriedenheit mit seinem Zustande, wie er auch beschaffen sey; b) Gedald und Hoffnung im Unglücke; c) Mäßigung im Glücke; d) Ruhe und Sorgenlosigkeit wegen der Zukunft; aber doch e) unterdrückt es nicht unsre moralische Thätigkeit, weil wir uns dadurch allein von Gott etwas Gutes versprechen können.

B.

Bedingte oder unvollkommene.

§. 483.

Wir sind verpflichtet, uns einen so bestimmten deutlichen und wahren Begriff von Gott und seinen Verhältnissen zu uns und zur Welt zu erwerben, als es uns möglich ist, und als es die übrigen nothwendigern Pflichten zulassen. Denn ein solcher Begriff ist das Mittel, wodurch ein freyer Wille eine Gott angemessene Gesinnung hervor bringen kann. Da nun diese als Zweck durch die Pflicht geboten ist, (§. 484.) so sind auch die Mittel geboten.

 §. 484.

§. 484.

Um sich einen richtigen moralischen Begriff von Gott zu erwerben, sind in Vergleichung mit der Menge der möglichen Handlungen des Menschen nur wenige nöthig, und diese können zu beliebigen Zeiten vorgenommen werden. Dagegen giebt es Zwecke, welche auszuführen zu gewissen Zeiten viel nothwendiger ist, und andere, welche ebenfalls schlechterdings nicht verabsäumt werden dürfen. Es kann also dieser Zweck, sich einen deutlichen und wahren Begriff von Gott zu erwerben, öfters mit andern in Collision kommen, denen er nachstehen muß, wenn jene wichtiger und dringender sind. Daher ist die Pflicht, sich eine moralisch-zureichende Erkenntniß von Gott zu erwerben, nur bedingt.

§. 485.

Die beste Methode, wie der Begriff von Gott berichtigt werde, die Hindernisse, welche der richtigen Vorstellung von Gott im Wege stehen, und die Mittel, wodurch sie weggeräumt werden, möglichst zu erforschen, muß ebenfalls Pflicht seyn. Da unterdessen hierzu ein gewisser Grad von Vollkommenheit der speculativen Vernunft gehört, den nicht ein jeder nöthig hat, und den sich auch nicht ein jeder erwerben kann, ohne daß die übrigen Zwecke dabey leiden; da ferner der obige Zweck gar nicht besser, ja nicht einmahl so gut erreicht werden kann, wenn alle Menschen sich selbst diese Erkenntniß erwerben wollten: so ist es genug, daß einige es sich hauptsächlich zum Zwecke machen, diese Art der Erkenntniß zu vervollkommnern, und sodann

den

den übrigen das, was zur Ausübung ihrer Pflichten nöthig ist, mitzutheilen. Es wird also das Studium, wie der Begriff von Gott am besten zu läutern und zu erhellen sey, eine besondere, (§. 231,) bedingte Pflicht für diejenigen seyn, welche wegen ihrer besondern Talente und wegen ihrer besondern Verhältnisse am besten dazu passen. Die allgemeine Pflicht für alle ist nur, diese Entdeckungen der Vernunft, so viel es das sittliche Leben erfordert, zu benutzen.

§. 486.

Wir sind verpflichtet, die Mittel zu gebrauchen, von welchen uns die Erfahrung lehrt, daß sie die religiöse Gesinnung erhalten, erwecken und lebhaft und stark machen. Denn wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen. Nun ist es Pflicht, daß ein Mensch, der einen moralischen Gott glaubt, ihn auch grenzenlos verehre, d. i. anbete, (§. 472.) Er wird ihn aber um so mehr verehren, je lebhafter, stärker und continuirlicher seine religiöse Gesinnung in ihm ist. Also ist es auch Pflicht, die Mittel zu gebrauchen, durch welche dieser Zweck erreicht wird.

§. 487.

Da diese Mittel aber doch nur durch Erfahrung erkannt werden, so kann es möglich seyn: 1. daß für Viele etwas ein Mittel ist, was für Einige keines ist: in diesem Falle werden auch nur jene, nicht diese verpflichtet seyn, es zu gebrauchen; 2. daß Einige andere und bessere Mittel kennen, wodurch sie den nämlichen Zweck erreichen. Man kann also nicht füglich für Alle apodictisch die Mittel bestimmen, und daher sind die

durch

durch jenes Gebot, (§. 486,) nur zufällige Pflichten. Unterdessen giebt doch die Erfahrung mehrere Mittel an die Hand, von denen man mit großer Erfahrungsgewißheit behaupten kann, daß sie allgemein sind.

§. 488.

Auch der Gebrauch der mehresten dieser Mittel kann und darf nicht continuirlich seyn. Denn sie würden sodann sogar ihres Zwecks verfehlen. Die mehresten müssen nur zu gewissen Zeiten und unter gewissen Umständen gebraucht werden; sie müssen oft ausgesetzt und unterlassen werden, wenn es wichtigere Zwecke gebieten, und die Pflicht, diese Mittel zu gebrauchen, ist daher bedingt.

§. 489.

Wenn die Mittel, die religiöse Gesinnung rege zu erhalten, mit dem Zwecke selbst verwechselt werden, welches sehr häufig geschieht; so ist dieses ein sehr grober unsittlicher Mißbrauch der Mittel, dem um so sorgfältiger entgegen gearbeitet werden muß, weil er sich hinter dem Scheine der Gottesverehrung verbirgt.

§. 490.

Die allgemeinsten Mittel, eine religiöse Gesinnung in sich zu erhalten und zu erhöhen, sind theils innere, theils äußere. Erstere sind innere, letztere äußere Vorstellungen, in wie fern sie wegen der Erhaltung und Erhöhung der religiösen Denkungsart hervor gebracht werden. Zu den innern Mitteln gehört: 1. eine fleißige Betrachtung Gottes; 2. das Gebet des Herzens; 3. eine öftere Vergleichung aller unserer Handlungen aus dem Gesichtspuncte der Religion.

gion. Zu den äußern Mitteln gehören: 1. alle Veränderungen unsers Körpers oder überhaupt alle in die äußern Sinne fallende Handlungen, wodurch eine religiöse Gesinnung ausgedruckt wird; 2. alle äußere Handlungen, wodurch die innern Mittel rege gemacht, und also mittelbar die religiöse Gesinnung erweckt und erhalten werden kann. Man pflegt den Gebrauch dieser Mittel auch mit einem nicht ganz schicklichen Ausdrucke Gottesdienst, besser Gottesverehrung, (cultus,) zu nennen, die also hier ebenfalls entweder eine innere oder äußere ist.

Anm. Wenn man über die Sprache gebieten könnte, so würde es freylich gut seyn, den Ausdruck Gottesdienst, wegen des falschen Begriffs, den er andeutet, als ob Gott durch unsre Handlungen ein Dienst geschähe, (ein Bedürfniß befriediget würde,) entweder zu vertilgen oder ihn nur zur Bezeichnung eines religiösen Irrthums zu gebrauchen. Denn eben daß die Moralisten sich immer beym Gebrauche dieses Worts gegen einen falschen Nebenbegriff durch weitläuftige Erklärungen verwahren müssen, ist es, was den Ausdruck tadelnswürdig macht, und was hinlänglich zu erkennen giebt, daß der Hauptbegriff, den das Wort andeutet, falsch sey, und ihm nur ein wahrer Nebenbegriff durch Kunst beygesellt werden müsse. Gottesverehrung hingegen druckt den Zweck aller dieser Handlungen aus, und es sind also freylich auch dadurch die Handlungen, welche auf die Mittel gehen, nicht gehörig unterschieden, wie es doch nöthig zu seyn scheint.

§. 491.

Wer häufig an Gott denkt, sich seine Eigenschaften oft und lebhaft vorstellt, und die Vorstellung aller

der

der wahren Verhältnisse öfters erneuert, der wird eben dadurch seine Erkenntniß von Gott recht practisch machen, und sich die Fertigkeit erwerben, bey allen seinen Handlungen seinen Willen mit dem göttlichen Willen zu vergleichen, um diesem jenen ähnlich zu machen. Wenn aber dieses ist, so ist die Pflicht, über Gott Betrachtungen anzustellen so oft als es geschehen kann, ohne seine übrigen Zwecke zu vernachlässigen, offenbar.

§. 492.

Die Betrachtung Gottes muß aber practisch seyn, d. h. man muß sie bloß deßhalb und in so weit anstellen, als sie die moralische Gesinnung oder die Tugend erweckt, befördert oder selbst an den Tag legt. Sie unterscheidet sich also sehr 1. von der neugierigen Speculation über Gottes innere Natur und Wesen, als welche moralischer Weise gar nicht geboten, ja unter gewissen Umständen gar verboten seyn kann; 2. von der müßigen eingebildeten Anschauung Gottes, welche mystisch ist, und in dem Wahne besteht, als schaue man Gott selbst mit einem eigenen Sinne an. Sie macht einen Theil der geistigen Wollust, (§. 394,) aus, welche ein höchst unsittlicher Mißbrauch der Idee von Gott ist, indem man sie, statt sich durch sie in der Tugend zu stärken, zur Befriedigung seiner Sinnlichkeit gebraucht; welches hier um so gefährlicher ist, da sich ein schwärmerischer Sinnesgenuß unter dem Scheine einer verdienstlichen That, nämlich einer Religionspflicht, aufdringt.

§. 493.

Das Gebet des Herzens ist eine solche Gemüthsstimmung, in welcher wir geneigt sind, uns Gott, so viel es nach der menschlichen Natur uns möglich ist, zu vergegenwärtigen, um ihm unsre moralischen Gesinnungen und Gefühle, Bedürfnisse, Wünsche und Bitten mitzutheilen. Zwar lehrt uns die Vernunft: 1. daß es unmöglich ist, sich Gott räumlicher Weise zu nähern: es kann also im Gebete bloß die Vergegenwärtigung eines lebhaften Begriffs von Gott gemeint seyn; 2. daß Gott selbst alles schon wisse und verstehe, was wir ihm mittheilen wollen. Allein der Mensch kann seinen Willen, sich mit einem andern zu vereinigen und sich ihm gänzlich zu ergeben, nicht anders auf eine lebhafte und starke Art ausdrucken, als durch Anrede und Mittheilung nach der Analogie, wie er es bey Menschen zu thun gewohnt ist. Da nun bey der Tugend nur alles darauf ankommt, daß sich ein guter Wille offenbart; so muß ein Mittel, wodurch wir dem Gedanken an Gott die größtmöglichste Lebhaftigkeit verschaffen und eine pflichtmäßige Gesinnung in einem hohen Grade in uns erzeugen können, von der Vernunft allerdings sehr gebilligt werden.

§. 494.

Unterdessen ist zu bedenken: 1. daß zu einem ernstlichen anhaltenden Gebete eine Stimmung des Geistes gehört, welche ohne eine lebhafte Phantasie, wodurch die Idee von Gott versinnlicht wird, nicht wohl möglich ist, und daß es nicht in der Gewalt eines jeden Menschen steht, einen gewissen Grad religiöser Empfindung in sich hervor zu bringen, indem der eine von

von Natur viel kälter, d. h. viel weniger starker Empfindungen fähig ist, als der andere, besonders, wenn sie durch bloße Ideen erregt werden sollen; 2. daß es daher viele Menschen geben kann, die sich nie zur ernstlichen Anrede an Gott entschließen können, weil speculative Ideen sie sogleich an die Vergeblichkeit ihrer Worte erinnern, die wegen der Ueberzeugung, daß Gott ihr ganzes Herz schon siehet, ihre religiösen Gefühle im Herzen verschließen, und sich niemahls lange in einer Gemüthsstimmung erhalten können, welche sie geneigt macht, mit Gott zu reden; 3. daß aber doch kein sittlich-guter Mensch, der zugleich religiös ist, sich der Empfindungen der moralischen Dankbarkeit und Bewunderung gegen Gott oder der eigentlichen Anbetung, (§. 472,) enthalten könne, wenn er dieselben gleich nicht durch Anrede an Gott auszulassen oder zu erwecken nöthig finden sollte. Hieraus ergiebt sich: 1. daß das eigentliche Gebet nur eine bedingte, und selbst nicht für jeden Menschen eine nothwendige Pflicht sey; 2. daß die Ausübung desselben von gewissen Zeiten und Umständen abhänge, indem der Mensch es nicht in seiner Gewalt hat, sich jederzeit beliebig in die dazu gehörige Gemüthsstimmung zu versetzen; 3. daß es dem Menschen nicht als Sünde angerechnet werden kann, wenn er, ohne durch unsittliche Gründe bestimmt zu werden, wegen einer besonders kalten Phantasie das eigentliche Gebet unterläßt, und daß die Unterlassung des Gebets nicht allemahl eine irreligiöse und unmoralische Gesinnung verrathe.

§. 495.

§. 495.

Diese Bemerkungen können jedoch denen nicht zur Entschuldigung dienen, welche aus Leichtsinn oder Bosheit ihre Pflichten vernachlässigen, und die Unterlassung des Gebets mit dem Vorwande zu decken suchen, als ob sie keine Fähigkeit dazu hätten. Die Erfahrung lehrt vielmehr, daß das Gebet ein fast ganz allgemeines Bedürfniß für alle religiöse Menschen ist, und daß die Verehrung Gottes, (§. 462,) bey den mehresten Menschen in Gebet ausbricht oder dadurch erweckt wird. Mehrentheils ist daher die Unterlassung des Betens die Folge einer leichrsinnigen irreligiösen Denkungsart.

§. 496.

Aus dem Zwecke und Begriffe des Gebets läßt sich aber der moralisch-mögliche Inhalt desselben leicht bestimmen. Denn man kann durch dasselbe Anbetung, Liebe, Gehorsam, Dank, Vertrauen, mit einem Worte, alle ächte religiöse Empfindungen ausdrucken und sie Gott durch Anrede vortragen. Daher kann das Gebet auch der Ausdruck eines Wunsches für die Realisirung der moralischen Ordnung seyn. Denn obgleich ein religiöses Gemüth überzeugt ist, daß alles durch Gott nach moralischen Gesetzen gewirkt werde; so kann es doch seinen eigenen moralischen Willen bey scheinbaren moralischen Unordnungen nicht anders äußern, als durch sein starkes Verlangen, daß es die Auflösung in eine sittliche Ordnung einsehen, und daß Gott dieselbe vor seinen Augen realisiren möchte. Denn da die Ueberzeugung von dem Daseyn einer sol-

chen

chen Ordnung nicht theoretisch, d. h. aus Einsicht in die Natur der Dinge geschöpft ist; so bleibt der Wunsch nach dieser Einsicht auch bey dem festesten practischen Glauben noch natürlich, der auf keine andere Art befriedigt werden kann, als wenn Gott macht, daß wir die sittliche Ordnung an den Weltbegebenheiten immer mehr erfahren.

§. 497.

Das Verhältniß, nach welchem Gott das thut, was der Fromme wünscht und bittet, heißt Erhörung des Gebets. Nun kann man zwar nie erwarten, daß Gott die Begebenheiten der Welt nach den subjectiven Einsichten der Menschen um ihres in guter Absicht gethanen Wunsches willen ordnen oder abändern sollte: in wie fern aber doch die Ereignisse in der Welt von Gott nach sittlichen Principien dirigirt werden, und der Wunsch des Frommen nur auf eine sittliche Ordnung überhaupt, oder auf diese und jene Begebenheit bedingter Weise gehen kann, in wie fern sie nämlich in die sittliche Ordnung paßt; so kann man allerdings sagen, daß das Gebet der Frommen allemahl erhört werde, obgleich ihre bestimmten Wünsche, die immer nur ihrer Schwachheit gemäß sind, nicht erfüllt werden.

§. 498.

Durch den Begriff des Gebets als einer moralischen Handlung ist bestimmt: 1. daß der Wunsch im Gebete nie auf etwas anderes als auf sittliche Güter gehen könne; 2. daß die bestimmten Objecte, welche man im Gebete wünscht, wenigstens physisch-

und

und moralisch-möglich seyn müssen; 3. daß man alle physische Güter nur bedingt, d. i. in wie fern sie in eine sittliche Ordnung passen, wünschen dürfe; 4. daß das Gebet kein physisches Mittel sey, Gott zur Wirklichmachung des gewünschten Objects zu bewegen, sondern bloß ein moralisches Mittel, unsre religiösen Gefühle und Wünsche auszudrucken; 5. daß eine Begebenheit, die mit den Wünschen unsers Gebets überein stimmt, niemahls als eine Folge der Veränderung des göttlichen Entschlusses durch unser Gebet angesehen werden müsse; und 6. daß die Erhörung ganz und gar eine uneigentliche Vorstellungsart sey, und daß sie bloß darin besteht, daß man im Ganzen eine sittliche Ordnung erwartet, und in einzelnen Fällen, wo man nach sittlichen Grundsätzen Begebenheiten wünscht, welche sich nun wirklich ereignen, Spuren der sittlichen Ordnung wahrzunehmen glaubt; daß man also nur in so weit sagen könne, das Gebet des Frommen werde allemahl erhört, als es selbst eine Aeußerung seiner Tugend ist, welche in einer moralischen Ordnung nothwendig eine ihr angemessene Folge haben muß.

§. 499.

Dagegen ist es ein höchst sündlicher Mißbrauch des Gebets: 1. wenn man unsittliche Objecte durch dasselbe wünscht; und 2. wenn man sich gar einbildet, von Gott erhört zu seyn, wenn diese zufälliger Weise wirklich werden. Denn die Einbildung, als ob Gott um unsrer Wünsche willen moralische Objecte realisire, ist, wenn sie nicht etwa aus Eitelkeit oder andern unsittlichen Quellen herrührt, ein unschuldiger Irrthum,

der

der in einem frommen, aber dabey einfältigen Gemüthe wohl Statt finden kann; aber die Einbildung, als ob Gott unsre unsittlichen Wünsche erhöre, ist jederzeit selbst unmoralisch.

§. 500.

So wie nun der Mensch zu dem Gebete selbst verpflichtet ist, so wird er auch zu den Mitteln verpflichtet seyn, welche ihm das Beten erleichtern, oder die Gemüthsstimmung dazu hervor bringen können. Die Schranken des Gebrauchs dieser Mittel, wie des Lesens und Anhörens religiöser Betrachtungen, sind theils durch den Zweck, theils durch die übrigen Pflichten bestimmt.

§. 501.

Da alle Pflichten zugleich als göttliche Gesetze und alle Dinge als göttliche Wirkungen betrachtet werden können, (§. 181;) so siehet man wohl, daß die religiöse Gemüthsstimmung sehr verstärkt werden wird, wenn man so wohl seine Pflichten sich recht oft als den göttlichen Willen vorstellt, als auch Versuche macht, in der Natur und in den Weltbegebenheiten die Spuren der göttlichen Wirkungen zu entdecken und die göttlichen Absichten allenthalben zu erforschen. In wie fern also diese Betrachtungsart ein Mittel ist, unsre religiöse Gesinnung zu verstärken, wird es auch Pflicht seyn, ihr nachzugehen.

§. 502.

Zu den äußern Religionshandlungen, (§. 490,) gehören 1. diejenigen äußern Handlungen, wodurch man seine religiöse Gesinnung ausdruckt. Dahin ist

zu

zu rechnen: a) das Religionsbekenntniß; b) die äußere Bemühung, Andern Religion mitzutheilen; c) die äußern Kennzeichen der Ehrerbiethung gegen Gott, oder der religiöse Anstand; d) die äußere Achtung gegen alles, was mit der Religion zusammen hängt. 2. Die äußern Handlungen, wodurch das Andenken an die Religion erweckt wird. Dahin gehört: a) das Singen, Lesen und Anhören erbaulicher Wahrheiten; b) der Umgang mit religiösen Menschen; c) das Beywohnen religiöser Versammlungen, d. i. solcher, die in der Absicht geschehen, in sich religiöse Gefühle zu erwecken. Zu allen diesen Handlungen ist also der Mensch bedingt oder in so weit verpflichtet, als sie unter das Sittengesetz passen.

§. 503.

Das Bekenntniß Gottes und der Religion ist die Bezeichnung, (mündliche oder schriftliche Erklärung,) dessen, was man von Gott und der Religion denkt und empfindet. Ein solches Bekenntniß zu thun, kann nicht unter allen Umständen, sondern nur alsdann und in so fern Pflicht seyn, als es moralische Zwecke erfordern. Diese Zwecke sind: 1. wenn das Bekenntniß unsrer Religion ein Mittel ist, Andern Religion mitzutheilen; 2. wenn dadurch wahrscheinlicher Weise in Andern, welche nachtheilig von der Religion denken, ein wahrer und besserer Begriff von der Religion erweckt werden kann; 3. wenn die Pflicht der Aufrichtigkeit und Wahrheit ein solches Bekenntniß verlangt. Dieser letzte Umstand tritt ein, so bald wir von jemanden um

um unsre Religion befragt werden, welcher die Aussage der Wahrheit von uns zu fordern ein Recht hat.

§. 504.

Es widerspricht daher der Pflicht, das Bekenntniß seiner Religion aus Eitelkeit oder aus Prahlerey, oder überhaupt ohne einen durch Vernunft deutlich gedachten sittlichen Zweck dabey zu haben, abzulegen. Denn dieses würde eben ein sicheres Zeichen des Mangels einer wahren religiösen Gesinnung seyn. Wer also durch das Bekenntniß seiner Religion Andere nur ärgern, demüthigen, oder gar zum Zorne und zur Rache gegen sich reitzen will, handelt gegen die moralische Religion, und sündigt, so wahr auch die Begriffe seyn mögen, die er bekennt.

§. 505.

Da die Erfahrung lehrt, daß die Religionsmeinungen der Menschen sehr verschieden sind, und daß die mehresten auf speculative Meinungen und verjährte Vorurtheile sehr viel rechnen; so ist es Pflicht, auch bey dem pflichtmäßigen Bekenntnisse unsrer Religion moralische Behutsamkeit zu gebrauchen, um nicht Andern auf eine schädliche oder unnütze Art anstößig zu werden. Diese Behutsamkeit wird die Pflicht der Aufrichtigkeit nicht verletzen, wenn wir uns dabey zum Zwecke machen: a) alle bloß speculative Religionsmeinungen, in wie fern sie nur der Sittlichkeit nicht geradezu widersprechen, dahin gestellt seyn zu lassen, und ihrer, wenn es nicht eine ausdrückliche Pflicht erfordert, gar nicht zu gedenken, oder wenn die Pflicht eine Erklärung darüber verlangt, sie dahin zu stellen, daß man eine

gewisse

gewisse Entscheidung darüber nicht für möglich halte; b) den moralischen Begriff von Gott und was mit demselben verknüpft ist, in das helleste Licht zu stellen. Denn eine solche Erklärung muß bey Allen, sie mögen in Ansehung speculativer Meinungen noch so verschieden denken, Achtung erregen. Hierzu gehört aber selbst erst moralische Aufklärung in der Religion.

§. 506.

An unschicklichen Orten oder bey solchen Gemüthsstimmungen Anderer, die zu religiösen Gefühlen gar nicht passen, von der Religion zu reden, ist der sittlichen Klugheit gänzlich zuwider. Aber der Wunsch eines religiösen Menschen, seine innere Religion auch öffentlich an den Tag zu legen, und in Andern eine gleiche Gesinnung hervor zu bringen, ist eben so pflichtmäßig als natürlich, da eine wahre religiöse Gesinnung eine Stimmung zur Pflicht und Tugend ist, welche jeder gute Mensch so allgemein als möglich zu machen ernstlich bestrebt seyn muß.

§. 507.

Dem Religionsbekenntnisse steht die **Verläugnung** der Religion entgegen, welche jederzeit fehlerhaft ist, sie mag nun aus Leichtsinn, Eitelkeit und falscher Scham, oder aus Furcht vor den daraus entspringenden bösen Folgen herrühren. Jedoch ist es nicht gerade Verläugnung der Religion, wenn man, um einem allgemeinen, (obgleich auf einem Irrthume beruhenden,) Hasse zu entgehen, eine gewisse Art des religiösen Ceremonielles unterläßt, oder einen Nahmen ablegt, mit welchem Andere, (wenn auch irriger Weise,)

den Begriff höchst irreligiöser und lasterhafter Menschen verbinden. Auch kann es noch nicht Verläugnung seiner Religion genannt werden, wenn einer in gewissen Verhältnissen und Lagen ein gleichgültiges Zeichen mitmacht, welches nach dem Urtheile der Uebrigen ein wesentliches Zeichen der wahren Religion ist. Die Begriffe der Menschen von der Religion sind gemeiniglich sehr dunkel. Dennoch stellen sie sich fast allgemein vor, daß ohne sie kein Mensch eine Neigung zur Tugend haben könne. Indem man sich also ihres an sich unschuldigen Zeichens der Religion bedient, verhütet man wenigstens ein Aergerniß, welches durch gründliche Belehrung zu heben oft unmöglich ist. Hierbey kommt alles darauf an, in wie weit unsre Bewegungsgründe mit der Sittlichkeit bestehen können.

§. 508.

Die äußere Bemühung, Andern Religion mitzutheilen, (§. 502,) besteht theils in der Mittheilung unserer moralischen Begriffe von Gott und seinen Verhältnissen, theils darin, daß man an seinem Beyspiele zeigt, wie stark der practische Einfluß der Religion auf unser Denken und Handeln sey, welche mächtige Triebfedern zum Guten unsre Religion in sich enthalte. Das erstere kann nur da Pflicht seyn, wo man sich mit Wahrscheinlichkeit einen guten Erfolg versprechen kann; das letztere muß ebenfalls mit der gehörigen Klugheit geschehen. Denn obgleich unser ganzes Betragen mit dem Sittengesetze überein stimmen soll, so haben wir doch weder immer Gelegenheit, Andern zu zeigen, wie viel die Religion daran Theil habe,

noch

noch Mittel, wodurch wir Andern diese Ueberzeugung beybringen können.

§. 509.

Eine übertriebene Bemühung, Andere zu seinen religiösen Ueberzeugungen zu bewegen, ist die Bekehrungssucht, welche gemeinhin nur darauf abzielt, Andere zu eben den äußern Zeichen und Formeln zu gewöhnen, woran wir selbst gewöhnt sind. Sie rührt aus einer falschen Vorstellung der Zwecke und Mittel her, und kann höchst unmoralisch werden, indem mit ihr leicht die Neigung verknüpft ist, sich nicht bloß unschicklicher, sondern auch unsittlicher Mittel zu bedienen. Auf der andern Seite ist der Indifferentismus, d. i. die Gleichgültigkeit gegen alle Religion Anderer, ein eben so schädlicher sittlicher Irrthum. Denn was andere Menschen für eine Religion haben, kann, da ihr Einfluß auf ihre Sittlichkeit unverkennbar ist, keinem guten Menschen gleichgültig seyn; ob man gleich denjenigen keinen Indifferentisten nennen kann, der für besondere Ceremonien, Formeln und speculative theologische Meinungen keine Wärme bezeigt, da im Gegentheile die Gleichgültigkeit gegen diese Dinge, so fern sie nicht mit der Sittlichkeit streiten, gar sehr mit der Pflicht überein stimmt.

§. 510.

Ueberhaupt kann kein Mensch ein Recht haben, andere wegen einer von der seinigen abweichenden Religion zu verfolgen, oder ihnen die seinige mit Gewalt aufzudringen. Denn die Religion ist eine moralische Gemüthsstimmung. Diese aber kann nur durch

Freyheit gewirkt werden. Es ist also theils unmöglich, sie zu erzwingen, theils ungerecht, indem dadurch allemahl die Rechte des Andern, sich seiner Freyheit nach eigenem Gefallen zu bedienen, gekränkt werden. Es muß also ein jeder beliebig eine Religion haben, oder auch auf alle Religion Verzicht thun können, wenn er nur niemanden daneben beleidigt. Die Gesinnung, jedem diese Freyheit zu lassen oder in Ansehung der Religion gegen jeden gerecht zu seyn, ist Toleranz; die Ungerechtigkeit gegen Andere in Religionssachen ist Intoleranz. Jene ist eine nothwendige Tugend, diese ein Laster, das bloß aus einer Scheinreligiosität, die im Grunde Irreligion ist, herrühren kann.

§. 511.

Der religiöse Anstand kündigt sich durch Ernsthaftigkeit an, die sich durch äußere Würde in allen Reden und Handlungen des Menschen offenbart, und ein solches äußeres Benehmen ist, das immer mit den Gedanken an Gott und seine Verhältnisse mit ihm überein stimmt. Selten wird die religiöse Gesinnung in einem Menschen so stark und anhaltend, daß sie continuirlich diese Ernsthaftigkeit und den wahren religiösen Anstand, welcher aber einer sanften Fröhlichkeit nicht widerstreitet, hervor bringen sollte. Aber so bald von Gott und Religion geredet wird, fordert man sie wenigstens allemahl, weil das Gegentheil einen offenbaren Leichtsinn gegen die wichtigsten moralischen Gegenstände verräth.

§. 512.

Die äußere Achtung gegen alles, was mit der Religion zusammen hängt, ist ebenfalls eine natürliche Folge der religiösen Gesinnung. Sie wird sich daher nicht bloß auf die nothwendigen und wesentlichen Zeichen der Religion, auf alles das, wobey der Nahme und das Andenken Gottes gebraucht wird, sondern auch auf die zufälligen und willkührlichen Anstalten erstrecken, welche die Menschen zu Mitteln erwählt haben, ihre religiöse Gesinnung zu erwecken. Denn wenn die Vernunft dergleichen Mittel auch nicht als allgemein gültig annehmen, oder sie gar als unschicklich und unzweckmäßig verwerfen müßte; so sind wir doch nicht nur denen, welchen sie subjectiv nutzen, und welche das Unschickliche darin nicht wahrnehmen, Schonung schuldig; sondern wir müssen sie auch wenigstens als subjective Mittel, die Gemüther in eine religiöse Stimmung zu versetzen, achten. Nur unsittliche Religionsgebräuche verdienen unsern Unwillen und unsern Tadel.

§. 513.

Dadurch, daß man auch gegen eine abergläubige Religion Achtung beweiset, billigt man den Aberglauben nicht, sondern wir sind nur deßhalb zur äußern Ehrerbiethung verbunden, in wie fern fast in allen uns bekannten Religionen etwas moralisches liegt, welches, so gering es auch ist, doch immer Achtung verdient. Um den Abergläubigen aber zu belehren, daß man nur das Moralische, und nicht den Aberglauben in seiner Religion achte, dazu ist oft keine Zeit und Gelegenheit da. Wollte man aber seinen Aberglauben verlachen, so würde er glauben müssen, da er ihn

für

für Wahrheit hält, wir verlachten seine ganze Religion, also auch das Moralische; weßhalb er allerdings ein Aergerniß an uns nehmen müßte. Gegen eine völlig unmoralische Religion oder einen unsittlichen Religionsgebrauch aber Achtung auch nur äußerlich zu beweisen, würde aller Pflicht zuwider seyn.

§. 514.

Was das Gemüth zur religiösen Gesinnung stimmt, erbauet, und die Erbauung ist die Handlung, wodurch jemand in eine religiöse Gemüthsstimmung versetzt wird. Eine solche Gemüthsstimmung selbst aber wird die Andacht, so wie die Handlungen, welche sie ausdrucken, Handlungen der Andacht genannt. Nun lehrt die Erfahrung, daß die Vorstellung der religiösen Gedanken Anderer, besonders wenn sie ästhetisch vorgetragen werden, sehr geschickt sind, auch in uns religiöse Gedanken und Gefühle zu erwecken, daß also ein beredter Religionsvortrag und ein schöner religiöser Gesang vortreffliche Erbauungsmittel sind; daß ferner eine angemessene Musik und das gemeinschaftliche Singen, Beten und Anhören erbaulicher Gedanken an einem besonders dazu eingeweiheten Orte noch stärker auf die Gemüther wirkt. Deßhalb wird sich ein jeder zum Gebrauche dieser und der übrigen oben, (§. 502,) genannten äußern Mittel verbunden halten müssen.

§. 515.

Da die Einrichtung der religiösen Versammlungen, die Art des Ceremonielles und die ganze Form der äußern gemeinschaftlichen Gottesverehrung selten von

von Einem allein oder von Wenigen, die unter sich einig sind, abhängt, und da dergleichen Anstalten gewöhnlich aus alten, oft unwissenden, Zeiten herrühren, und viele Umstände in denselben oft bloß der Zeit und der Gewohnheit ihre Würde und ihr Ansehen verdanken; so kann es nicht fehlen, daß in Kirchen und Kirchengebräuchen manches seyn wird, das mit den bessern Einsichten Einiger nicht überein stimmt. Aber ihre bessern Einsichten müssen sie auch belehren, daß sich in dergleichen Dingen nur nach und nach und mit großer Behutsamkeit Verbesserungen anbringen lassen. So sehr es daher auch Pflicht für einen jeden ist, durch sanfte Belehrung die Gemüther seiner Brüder zur günstigen Aufnahme einer Kirchenverbesserung geschickt zu machen, (§. 508;) so sehr ist es auch Pflicht, sich daran zu gewöhnen, seine Aufmerksamkeit bloß auf das Gute zu wenden und von dem Unschicklichen zu abstrahiren, damit wir auch bey den unvollkommenen menschlichen Anstalten die Mittel der Erbauung nicht einbüßen.

§. 516.

Es kann daher unmöglich mit der Pflicht bestehen, wenn man das Ceremoniell, welches bey einer moralischen Religion üblich ist, vor denen, welche es zu ihrem Erbauungsmittel gebrauchen, lächerlich und zum Objecte seiner lustigen Laune macht, weil man dadurch lächerliche und possierliche Neben-Ideen an die äußern Erbauungsmittel hängt, welche ihre Wirkung nothwendig schwächen oder gar vernichten, und leicht einen Leichtsinn gegen die Religion selbst hervor bringen.

§. 517.

§. 517.

Bey allen bedingten Religionspflichten ist aber nicht zu vergessen, daß sie nur Mittel, nie absolute Zwecke betreffen, daß man also nur in so weit zu denselben verpflichtet seyn kann, als sie durch das moralische Gesetz bestimmt sind, daß aber, sie zum letzten oder einzigen Zwecke zu machen oder sich ihrer bloß um der damit verknüpften Lust willen zu bedienen, allemahl fehlerhaft und zweckwidrig sey.

§. 518.

Es können so wohl die innern als äußern Religionsmittel gemißbraucht werden. Das erstere geschieht, wenn man die Religionsgefühle, welche mit dem Gebrauche der innern Mittel verknüpft sind, für den letzten Bestimmungsgrund aller Pflicht und aller Religion hält: ein solcher Wahn ist eine Aeußerung der Religionsschwärmerey, des Fanatismus; das andere, wenn man die äußern Religionsmittel zu eigennützigen Zwecken gebraucht, entweder aus Aberglauben, (§. 454,) um Gott für sich zu gewinnen, oder aus Heucheley, (§. 471,) um Andere zu unsern beliebigen Zwecken zu gebrauchen.

§. 519.

Die Religionsschwärmerey ist allemahl auch abergläubig, aber der religiöse Aberglaube ist nicht allemahl schwärmerisch. Jedesmahl hat er in der Unwissenheit und dem Mangel sittlicher Aufklärung seinen Grund. Die Handlungen, welche aus ihm herfließen, sind nicht immer moralisch-schlecht, obgleich niemahls gut, weil sie eigennützig sind, (§. 518.) Die religiöse

giöse Heucheley heißt Scheinheiligkeit, und kündiget sich vornehmlich durch Andächteley und Frömmeley, (§. 465,) an; welche künstliche Nachahmungen der äußern Zeichen der Andacht und Frömmigkeit sind. Jedoch können die beyden letztern Fehler auch aus Aberglauben herrühren. Da aber nach denselben die Mittel über ihren Werth geschätzt werden, so sind sie jederzeit moralische Fehler.

§. 520.

Die Scheinheiligkeit affectirt Religion, wo keine ist. Man darf also mit ihr nicht verwechseln: 1. eine kluge Zurückhaltung seiner Religionsmeinungen in Fällen, wo uns keine Pflicht zur Erklärung derselben auffordert; 2. den Gebrauch willkührlicher Religionsgebräuche und eines zufälligen äußern Ceremonielles aus Achtung gegen Andere, die beydes für wesentlich und nothwendig halten.

III.

Von den mittelbaren Religionspflichten.

§. 521.

Wir verehren Gott mittelbar, wenn wir auch die Welt als eine Wirkung Gottes beurtheilen und behandeln, (§. 468,) wenn wir also 1. in der Beurtheilung der Welt jederzeit von der Voraussetzung ausgehen, daß alle Ereignisse und Begebenheiten in derselben zu den göttlichen Zwecken auf irgend eine Art zusammen stimmen werden; und die ganze Welt selbst als ein System

stem von göttlichen Zwecken denken; 2. wenn wir alle Dinge, auf welche unser Wille einen realen Einfluß haben kann, so behandeln, wie es noch unsrer moralischen Vorstellung von Gott den göttlichen Zwecken gemäß ist.

§. 522.

Welches nun aber bey den bestimmten Dingen in der Natur die göttlichen Zwecke oder Absichten seyn mögen, kann nun zwar von keinem Menschen theoretisch bestimmt werden, weil dazu eine theoretische Erkenntniß des ganzen Weltplans gehören würde. Aber eine practische Erkenntniß der Zwecke Gottes ist wohl möglich. Denn da wir uns Gott als moralischen Weltschöpfer vorstellen, so muß so viel gewiß seyn: 1. daß es Gottes Zweck sey, durch die Welt das höchste Gut auch außer sich zu realisiren; 2. daß wir also die Dinge gewiß als göttliche Zwecke oder nach dem Willen Gottes beurtheilen und behandeln, wenn wir sie so beurtheilen, als sollte dadurch ein moralisches Reich zu Stande kommen, und wenn wir sie so behandeln, als wollten wir, so viel es unsre Kräfte uns möglich machen, eine sittliche Ordnung mit zu Stande bringen helfen.

§. 523.

Da uns das Sittengesetz ebenfalls ganz unbedingt gebietet, so zu handeln, als wollten wir das höchste Gut in und außer uns zu Stande bringen, (§. 125;) so ist es zuletzt dieses, welches uns bestimmt, alles in der Welt als göttliche Zwecke zu behandeln, eben weil diese keine andern als moralische seyn können. Es ist aber

eigent-

eigentlich nur die Ueberzeugung von Gottes Daseyn, welche uns bestimmt, auch in unsrer Reflexion über die Begebenheiten eine moralische Ordnung als wirklich voraus zu setzen. Wären wir nicht von dem Daseyn eines Gottes überzeugt, so könnte es uns auch nicht zur Pflicht gemacht werden, die wirkliche Welt als eine moralische, d. i. als die beste Welt zu beurtheilen. Es müßte dieses bloß der theoretischen Erkenntniß eines jeden überlassen werden, welche uns aber niemahls ein solches Resultat liefern könnte und wobey wir also in einer ewigen Ungewißheit bleiben müßten.

§. 524.

Die Pflicht aber, die Welt als eine moralische Welt auch zu beurtheilen, wird recht eigentlich erst durch die Ueberzeugung von Gottes Daseyn bestimmt. Denn dessen Begriffe würde es widersprechen, und wir würden seiner Ehre Abbruch thun, wenn wir eine Abweichung von der sittlichen Ordnung als durch ihn auch nur möglich denken wollten. Diese Pflicht ist also eine eigenthümliche Religionspflicht, wozu keiner verpflichtet werden kann, als wer Religion hat.

A.

Unbedingte und vollkommene.

§. 525.

Wer an Gott glaubt, ist unbedingt verpflichtet, in allen seinen Reflexionen über die Welt voraus zu setzen, daß sie die moralische Wirkung des allervollkommensten moralischen Wesens, d. h. eine moralische oder die beste Welt sey. Denn Gott kann keine andere Welt

schaffen

schaffen als eine moralische, (§. 125.) Wer also die Welt nicht für eine moralische Welt halten wollte, würde Gott entweder für ohnmächtig oder für unsittlich erklären; beydes aber wäre Gotteslästerung. Diese Pflicht ist daher die oberste und allgemeinste mittelbare Religionspflicht.

§. 526.

Wer an Gott glaubt, ist unbedingt verpflichtet, jede einzelne Weltbegebenheit zu billigen oder mit der Welt und allen Veränderungen in derselben zufrieden zu seyn. Denn wenn ein moralischer Gott sie geschaffen hat, so ist sie ein System von Kräften, welche auf die Realisirung des höchsten Gutes abzwecken, (§. 125,) und so wenig wir auch bey Betrachtung einzelner Weltbegebenheiten diesen Zusammenhang theoretisch begreifen, so sehr die Erfahrung das Gegentheil anzudeuten scheint; so erfordert doch die Ehre Gottes, einen solchen Schein des Widerspruchs der Erfahrung mit der Idee einer moralischen Welt, unsrer eingeschränkten Einsicht beyzumessen, und festiglich zu glauben, daß sich alle anscheinende sittliche Unordnung in die schönste moralische Ordnung auflösen werde.

§. 527.

Mit der Zufriedenheit mit der Welt als einem Producte der Gottheit kann die Mißbilligung unsittlicher Thaten sehr wohl bestehen. Denn die unsittlichen Handlungen sind nicht Wirkungen Gottes, sondern freyer Wesen, deren Natur es erfordert, daß sie auch das physische Vermögen besitzen, unsittlich zu handeln. Nur gegen die Existenz solcher Wesen, die ihre Frey-

heit

heit so schlecht gebrauchen, dürfen wir nicht murren. Denn diese ist eine Wirkung Gottes.

§. 528.

Wer einen Gott glaubt, hat eine unbedingte Pflicht, sein Schicksal zu billigen und mit allem, was ihm begegnet, zufrieden zu seyn. Denn er muß überzeugt seyn, daß alles, was ihm begegnet, von Gott kommt, daß es folglich der sittlichen Ordnung gemäß, und sein Schicksal im Ganzen nach Proportion seines sittlichen Werths und überhaupt so, wie es in einem moralischen Reiche nöthig ist, werde eingerichtet werden. Jede Unzufriedenheit mit seinem Schicksale würde ein Tadel Gottes, also eine Entehrung der Gottheit seyn.

§. 529.

Die Zufriedenheit mit seinem Schicksale verträgt sich aber wohl mit der Unzufriedenheit über sich selbst, die aus dem Bewußtseyn moralischer Vergehungen entspringt. Denn diese rühren von uns selbst, nicht von Gott her.

§. 530.

Aus der Zufriedenheit mit der Welt und unserm Schicksale kann nicht gefolgert werden: 1. daß wir, wenn alles von Gott herrührt, nichts zu thun nöthig hätten, um das hervor zu bringen, was nach unsrer Einsicht seyn soll. Denn das Sittengesetz bestimmt uns unbedingt zur sittlichen Thätigkeit, und wenn gleich die sittliche Ordnung allerdings auch ohne uns zu Stande kommen möchte, so können wir uns in derselben doch allein dadurch eine würdige Stelle erwerben, daß wir uns bemühen, sie selbst mit zu realisiren;

2.

2. daß sich kein Mensch ein besseres Schicksal wünschen oder verschaffen dürfe, als was ihm zu Theil geworden ist. Denn daß wir wünschen und unsre Begierden zu befriedigen suchen sollen, dafür haben wir ja einen Willen. Die Pflicht gebietet nur mit dem zufrieden zu seyn, was die Natur thut. Diese durch Klugheit nach unsern Zwecken unter der Einschränkung des Sittengesetzes auch zu unserm Vortheile möglichst zu benutzen, ist eher eine Folge der Zufriedenheit mit der Welt und mit unserm Schicksale, als ein Widerspruch derselben.

§. 531.

Der Zufriedenheit mit Gott steht die Unzufriedenheit und das Murren gegen ihn entgegen. Diese sind allemahl sündliche Handlungen, und jede einzelne Handlung, welche daraus entspringt, ist eine mittelbare Gotteslästerung.

§. 532.

Wer einen Gott glaubt, ist unbedingt zur praktischen Dankbarkeit gegen Gott verpflichtet. Denn diese ist das moralische Gefühl, welches aus der Vorstellung entspringen soll, daß uns jemand Wohlthaten erzeigt. Nun können wir kein Recht weder auf unsre Existenz noch auf das Wohlseyn, das aus unsrer Verbindung mit der Welt entspringt, beweisen. Wir müssen also so wohl unsre Existenz und alles, was wir angenehmes genießen, als auch die Gelegenheiten zu unsrer sittlichen Cultur für ein wohlthätiges Geschenk Gottes erkennen. Folglich sind wir ihm zur Dankbarkeit verpflichtet, und zwar zur unbegrenzten Dankbarkeit, weil wir ihm nie einen Ersatz oder eine Gegenwohlthat erzeigen können.

§. 533.

Die Dankbarkeit gegen Menschen zeigt sich besonders in der Neigung, unsern Wohlthätern wieder zu dienen. Da aber dieses in Ansehung Gottes unmöglich ist, so kann sie sich nicht anders äußern, als durch den ernstlichen Willen, alle Güter, die wir empfangen, nach den Absichten des Gebers, d. h. sittlich zu gebrauchen.

§. 534.

Da uns auch Unannehmlichkeiten und Uebel im menschlichen Leben widerfahren, so wird die Religion **Geduld** und willige Uebernehmung solcher Leiden fordern, die wir moralisch und physisch nicht vermeiden können. Denn sie kommen von Gott und müssen also eine gute Absicht haben. **Ungeduld** und **Widersetzlichkeit** gegen sie würde sich mit der Billigung und Zufriedenheit mit der Welt, die doch unbedingte Religionspflicht ist, in keinem Falle vertragen.

§. 535.

Da aber doch jede scheinbare Unordnung, wenn alles von Gott herkommt, sich in sittliche Harmonie auflösen muß; so ist es auch Pflicht, bey jeder einzelnen widrigen Begebenheit **Vertrauen** auf Gott, (§. 479,) zu beweisen, daß wir mit Zuversicht ein so gutes Schicksal hoffen, als es unser sittlicher Werth zuläßt.

§. 536.

Aber nicht allein in der Beurtheilung, sondern auch in der Behandlung der Dinge in der Welt muß sich

sich die religiöse Gesinnung zeigen. Wir sind daher unbedingt verpflichtet, alles in der Welt den göttlichen Zwecken und Absichten gemäß zu behandeln, (§. 521.) Die Regeln, wornach im allgemeinen practisch beurtheilt werden muß, was ein göttlicher Zweck sey, sind folgende:

1. Was evident als ein moralischer Zweck erkannt wird, oder was sich offenbar nach einer allgemeinen Regel auf moralische Wesen bezieht, behandeln wir nach göttlichen Absichten, wenn wir es dieser Einsicht gemäß behandeln;

2. wo wir keine sittliche Beziehung auf moralische Wesen wahrnehmen, da müssen wir die Naturzwecke für göttliche Zwecke achten, und durch die Vorstellung dieselben unsre Handlungen bestimmen lassen. Denn daß diese Wirkungen des göttlichen Willens sind, ist gewiß, und da wir ihre Beziehung auf moralische Wesen nicht einsehen, so kann von uns nicht mehr gefordert werden, als unsre Achtung gegen den nächsten Zweck Gottes zu beweisen;

3. wo wir auch keine Naturzwecke entdecken, da behandeln wir doch die Dinge nach Gottes Absichten, wenn wir nur keinen unmoralischen Gebrauch von ihnen machen.

§. 537.

Demnach ist es mittelbare Religionspflicht:

1. Alle moralische Wesen als absolute Zwecke zu behandeln;

2.

2. alle lebendige Wesen, die nicht vernünftig sind, den sittlichen Zwecken der vernünftigen Wesen unterzuordnen, und sie da als Mittel zu gebrauchen, wo es der sittliche Zweck vernünftiger Wesen verlangt.

3. Aber das Wohlseyn der unvernünftigen Thiere aus bloßem Muthwillen, um keines sittlichen Zwecks oder gar um unsittlicher Zwecke willen zu hindern, zu zerstören und zu vernichten, sie zu martern und zu quälen aus bloßer Lust, muß dem göttlichen Willen unbedingt widersprechen. Das Wohlseyn ist, den göttlichen Absichten gemäß, nur durch Moralität eingeschränkt.

4. Die leblosen Dinge gebrauche als Mittel zu moralischen Zwecken wo und wie du kannst; zerstöre aber nie schöne und künstliche Natur-Producte ohne vernünftigen Zweck, bloß um eine sehr willkührliche Neigung zu befriedigen, die eher wider, als für deine moralischen Zwecke ist.

§. 538.

Hierdurch ist auch bestimmt, was die mittelbare Religionspflicht von den Kräften und Mitteln für einen Gebrauch zu machen gebiete, welche uns zunächst anvertrauet und mit uns in Verknüpfung gebracht sind. Denn da wir alles, was wir in der Sinnenwelt sind, und alles, was uns darin begegnet, vermöge der Religion als Geschenke und Schickungen Gottes ansehen sollen, (§. 528;) so werden wir auch verpflichtet seyn, von allen diesen Dingen einen diesem Begriffe angemessenen Ge-

brauch zu machen, und es werden alle Pflichten, die in der Folge aus der Betrachtung unsrer Natur weitläuftiger werden entwickelt werden, auch als mittelbare Religionspflichten betrachtet werden können. Vorzüglich aber ist es göttlicher Zweck, daß wir alle Kräfte unsrer Natur, alle unsre Verhältnisse, unser Wohl und unser Weh, das wir in uns entweder selbst hervor bringen, oder das uns ohne unser Zuthun von außen zugeführt wird, nur allein zur moralischen Cultur, (§. 428,) gebrauchen.

B.

Bedingte und unvollkommene.

§. 539.

Jeder soll sich eine deutliche und gründliche Erkenntniß von den göttlichen Zwecken zu erwerben suchen und die Beurtheilung der Natur als eines göttlichen Products in sich vervollkommnern, so viel es seine übrigen besondern Pflichten zulassen.

§. 540.

Bey einer solchen Beurtheilung muß man sich vornehmlich hüten, Gott Zwecke anzudichten. Dieses geschieht fast immer, wenn man die Zwecke der Gottheit dogmatisch bestimmen und Erscheinungen nahmhaft machen will, worauf die göttlichen Absichten gerichtet seyn sollen. Unsre ganze moralische Teleologie muß vornehmlich dahin gehen, zu bestimmen, was für ein moralischer Gebrauch von jeder Begebenheit für uns möglich sey.

§. 541.

Da die theoretische Erkenntniß der innern und äußern Natur den Stoff enthält, wodurch die Zwecke Gottes bestimmt werden können; so ist das Studium der Seele und der Körperwelt, so weit es die Kräfte und Verhältnisse des Subjects möglich machen, Pflicht. Denn je mehr und gründlicher man die Kräfte in der Natur kennt, desto leichter läßt sich ein möglicher moralischer Gebrauch, d. i. ein gewisser göttlicher Zweck an ihnen entdecken.

§. 542.

Wir werden ferner auch zur Ausbreitung dieser moralischen Betrachtungsart der natürlichen Dinge verbunden seyn, da diese ein Mittel ist, die religiöse Denkungsart auch in Andern zu vermehren.

§. 543.

Wir müssen aber uns auch daran gewöhnen, alles von der religiösen Seite zu betrachten, und die Gelegenheiten aufsuchen, wobey wir unsre religiösen Reflexionen vermehren, die frommen Gefühle verstärken und die der Religiosität günstigen Neigungen in uns und Andern erwecken können. Eine proportionirte Empfindsamkeit gegen die lebendige und leblose Natur möglichst hervor zu bringen, ist Pflicht.

§. 544.

Alle diese religiösen Handlungen müssen jedoch nur zu gewissen Zeiten, unter gewissen Umständen und mit gewissen Rücksichten vorgenommen werden, damit wir wichtigere Pflichten nicht darüber versäu-

mer: sie sind daher sämmtlich bedingte und unvollkommene Pflichten. Die Gründe sind eben dieselben, welche schon oben bey den bedingten unmittelbaren Religionspflichten angegeben sind.

§. 545.

Sehr viele Mittel, welche die unmittelbare Religiosität befördern, befördern auch die mittelbare, und umgekehrt. Daher bedürfen diese keiner besondern Erwähnung. Denn der Fromme ist zu allen Arten der wahren Verehrung Gottes gestimmt.

§. 546.

Die mittelbare Religiosität kann ebenfalls leicht übertrieben werden und in religiöse Schwärmerey und Aberglauben ausarten, welche eine Menge unsittlicher Gesinnungen und Handlungen hervor bringen. Das erstere geschieht, wenn man sich in religiösen Gefühlen, die aus der Vorstellung, daß alles Wirkung Gottes sey, entspringen, verliert, wobey denn in der That nicht mehr die Verehrung Gottes, sondern die eigene Lust der Zweck wird. Die Schwärmerey verkehrt die Mittel und Zwecke; in ihrer Freude über die Mücke läßt sie, in der Einbildung, als ob sie Gott diene, den Menschen darben. Der Aberglaube nimmt den Schein der mittelbaren Religiosität an, indem er das, was in bestimmten Erscheinungen zufällig seinen Zwecken gemäß ist, für göttliche Zwecke ausgiebt: er beurtheilt die Welt so, als ob Gott das menschliche Geschlecht, oder sein Volk, oder gar ihn selbst allein beabsichtigt hätte. Der Aberglaube kann nur

so

so lange unschuldig seyn, als er nicht auf unmoralische Zwecke verfällt.

IV.

Von dem Erlaubten in der Religion.

§. 547.

Erlaubt ist alles in der Religion, was weder einer Religionspflicht noch irgend einer andern Pflicht zuwider ist, oder was dem Sittengesetze nicht widerspricht.

§. 548.

Es ist in der Religion erlaubt, unter mehrern Arten, Gott zu verehren, die gleichen moralischen Werth haben, diejenige zu wählen, welche uns zugleich das größte Vergnügen macht. Denn Lust unter sittlichen Einschränkungen zu begehren, widerspricht dem Sittengesetze nicht.

§. 549.

Es ist aber auch erlaubt, diejenigen Arten, Gott zu verehren, zu wählen, wobey der Sinnlichkeit Abbruch geschieht, und womit entweder gar keine Lust, oder wohl gar Unlust verknüpft ist. Denn Lust zu begehren ist niemanden durch Pflicht geboten, als in wie weit sie ein Beförderungsmittel der Tugend ist. Wenn aber jemand freywillig der Lust entsagt, oder gar freywillig Unlust begehrt, um vermöge wahrer Einsicht in die Natur der Mittel die religiösen Gefühle ganz rein zu erzeugen; so ist dieses nicht nur erlaubt, sondern es kann in vielen Fällen auch sogar die Pflicht erfordern.

§. 550.

Wenn aber jemand eine Unlust deßwegen freywillig in sich hervor bringt, weil er durch die Unlust selbst Gott zu ehren glaubt; so irret er, und ehrt Gott nicht, weil dabey eine unmoralische Vorstellung von Gott zum Grunde liegt.

§. 551.

Unter mehrern moralisch-gleichgültigen Zeiten und Gelegenheiten, die bedingten Religionspflichten auszuüben, diejenigen zu wählen, welche für unsre Verhältnisse und Neigungen die bequemsten sind, ist erlaubt.

§. 552.

Sich des Gebrauchs der äußern gewöhnlichen Religionsmittel zu enthalten, und statt deren solche zu wählen, von denen wir in uns eine gleiche, wohl gar noch größere Wirksamkeit verspüren, ist erlaubt, wenn wir nur dadurch keine andere besondere Pflicht verletzen. Denn die äußern Religionsmittel sind nur nach und nach durch die kluge Erfahrung frommer Menschen bekannt geworden. Daß aber ihre Kraft bey jedem Subjecte anschlagen müsse, kann gar nicht bewiesen werden, und wer daher ihre Kraft gar nicht empfindet, dem muß es erlaubt seyn, sich ihrer zu enthalten. Findet er andere, welche eben das oder noch mehr leisten, so muß es ihm erlaubt seyn, unter allen Mitteln, die er kennen lernt, wenn sie nur sittlich sind, nach seinem Belieben diejenigen zu wählen, die er nach seiner Einsicht für sein Individuum für die zuträglichsten und geschicktesten hält. Aber eben daher kann er auch keinem Andern

Andern es als Pflicht zumuthen, sich seiner Mittel zu bedienen.

§. 553.

Jeder muß sich indessen sehr hüten, daß sich nicht in die Wahl oder Verwerfung der Mittel Eigensinn, Tadelsucht und andere Fehler mit einmischen, welche schon ein unmoralisches und eben daher auch irreligiöses Gemüth voraus setzen.

§. 554.

Von der Religion zu reden oder zu schweigen, da, wo weder das eine noch das andere durch eine Pflicht bestimmt ist, muß jedem erlaubt seyn, und bleibt bloß der Klugheit eines jeden überlassen.

§. 555.

Was in Ansehung der Religion gänzlich unerlaubt ist, ist durch die unbedingten Religionspflichten hinreichend bestimmt; das, was die bedingten Religionspflichten gebieten, nicht zu thun oder es anders zu thun, ist in allen den Fällen erlaubt, wo die Materie durch sie unbestimmt gelassen ist, oder wo es ihnen nicht widerspricht.

§. 556.

Es ist hier durchgängig von dem die Rede, was in Ansehung der Religion innerlich erlaubt ist.

V.

Von der Collision der Religionspflichten.

§. 557.

Die unbedingten Religionspflichten können unter einander nie collidiren, es mögen unmittelbare oder mittelbare seyn, (§. 468,) sie können aber auch nie mit andern unbedingten Pflichten collidiren, (§. 228.)

§. 558.

Wenn eine bedingte oder unvollkommene Pflicht mit einer unbedingten oder vollkommenen collidirt, so weicht die erstere der letztern allemahl, (§. 248;) also müssen die unvollkommenen und bedingten Religionspflichten, wenn sie mit einer vollkommenen und unbedingten Religionspflicht oder auch mit jeder andern vollkommenen Pflicht collidiren, den letztern allemahl weichen.

§. 559.

Wenn eine bedingte Religionspflicht mit einer andern bedingten Pflicht collidirt, so geht es nach der oben, (§. 248,) gegebenen Regel: diejenige, welche unter weniger Einschränkungen unter das Sittengesetz subsumirt werden kann, geht derjenigen vor, welche nur unter mehrern Einschränkungen unter das Sittengesetz paßt.

VI.

Von der subjectiven Verbindlichkeit zu Religionspflichten.

§. 560.

Niemand kann durch einen Begriff verpflichtet werden, wenn er ihn nicht für wahr hält. Wenn also jemand die Idee von Gott nicht für wahr hält, d. h. wenn er nicht glaubt, daß ein moralischer Gott existirt; so kann er auch nicht zu den Handlungen verpflichtet werden, welche die Existenz desselben voraus setzen.

§. 561.

Wenn also alle Menschen zu den Religionspflichten verbunden seyn sollten, so würde voraus gesetzt werden müssen: 1. entweder, daß alle Menschen das Daseyn Gottes nothwendiger Weise erkennen, oder 2. daß es unbedingte Pflicht für jedermann sey, das Daseyn Gottes zu glauben.

§. 562.

Keines von beyden kann eingeräumt werden. Denn wenn die Erkenntniß des Daseyns Gottes in allen Menschen physisch-nothwendig wäre, so könnte es gar keine Menschen geben, die entweder die Idee eines Gottes gar nicht hätten, oder die nicht an sein Daseyn glaubten, oder auch nur in Ansehung desselben ungewiß wären, welches aller Erfahrung widerspricht. Auch läßt sich aus nichts die Nothwendigkeit eines solchen allgemeinen Fürwahrhaltens schließen.

§. 563.

Eine unbedingte Pflicht aber für jedermann, einen Gott zu glauben, kann ebenfalls nicht gedacht werden, weil das Fürwahrhalten, folglich auch der Glaube, niemahls von dem Willen allein hervor gebracht werden kann, und also das Sittengesetz etwas unmögliches gebieten würde, welches absurd ist, (§. 209.)

§. 564.

Hieraus folgt also, daß nur ein solcher Religionspflichten haben könne, welcher von dem Daseyn eines moralischen Gottes überzeugt ist; und wenn nicht alle Menschen von Gottes Daseyn überzeugt sind, so können sie auch nicht alle dazu verpflichtet seyn.

Anm. Wer unmoralische Götter, d. i. Götzen glaubt, würde entweder gar keine oder doch ganz andere Religionspflichten haben, als die, welche bisher erörtert sind. Er würde gar keine gegen sie haben, wenn er ihnen die moralische Natur absprâche; er würde ganz andere haben, wenn er sie nur für eingeschränkte moralische Wesen hielte. Denn weil er doch nur ihren moralischen Theil ehren könnte, so würde die Pflicht ihm gebieten, sie entweder zu verachten, (als böse Wesen,) oder ihnen doch nur begrenzte Achtung zu beweisen. Also würde ihm die Pflicht allen grenzenlosen Gehorsam, Dank, Liebe 2c. verbieten.

§. 565.

Unterdessen lehrt uns die Betrachtung der menschlichen Natur, daß der Wille allerdings einen großen Einfluß auf den Glauben an Gott habe, und daß ein guter Wille den Menschen eben so geneigt mache, das Daseyn

Daseyn Gottes für wahr zu halten, als ein böser Wille ihn davon abgeneigt macht.

§. 566.

Da nun, wie oben, (Th. 1, Abschn. 4,) gezeigt worden ist, in der Vernunft allerdings hinreichende, obgleich nicht bis zur Nöthigung und bis zum psychologischen Zwange hinreichende Gründe liegen, das Daseyn Gottes für wahr zu halten; so sind die Menschen gemeinhin geneigt, den Unglauben oder die Atheisterey aus einem bösen Willen herzuleiten, als welcher allerdings bey solchen Umständen die Ueberzeugung hindern kann. Dieses Urtheil zu berichtigen ist der Zweck der nächsten Paragraphen.

§. 567.

Ueberhaupt giebt es folgende Hindernisse der Ueberzeugung von Gottes Daseyn: 1. Rohigkeit der menschlichen Natur; wenn der Mensch noch wenig oder nichts denkt, so kann er auch noch keine moralischen Begriffe, also auch noch nicht Gott denken: 2. die Vernünfteleyen der speculativen Vernunft; wenn sich nämlich der Mensch einbildet, durch speculative Vernunft dogmatisch beweisen zu können, entweder daß es gar nicht möglich sey, sich auf eine vernünftige Art von Gott zu überzeugen, oder daß es keinen moralischen Gott geben könne: atheistischer Skepticismus, theoretischer Atheismus: 3. der böse Wille. Denn um seine unsittlichen Maximen mit desto größerm Muthe durchzusetzen, möchte er gern die Moralität selbst für eine bloße Chimäre erklären, und daher sucht er die innern Aufforderungen zum Glauben

an

an Gott zu unterdrücken, und nimmt gewöhnlich, wenn er mit Scharfsinn gepaart ist, die Vernünfteleyen der speculativen Vernunft zu Hülfe, um recht sicher lasterhaft zu seyn: practische Atheisterey.

§. 568.

Daß der Atheismus nach der Verschiedenheit seiner Quellen eine ganz verschiedene moralische Beurtheilung erfordere, ist klar. In wie fern der Glaube an Gott wegen Rohigkeit der Natur und unverschuldeten Mangels an Aufklärung nicht aufkommen kann, kann der Mangel des Glaubens an Gott nicht zugerechnet werden; eben so wenig können die Zweifel und dogmatischen Gründe, welche die speculative vermöge ihrer Natur zum Vernünfteln geneigte Vernunft gegen Gottes Daseyn hervor bringt, dem Willen imputirt werden, besonders da die Zweifel größten Theils nur gegen andere vernünftelnde Beweise gerichtet sind, und der speculative Atheismus nur aus dem richtigen Principio entsteht, daß ohne Gründe nichts für wahr gehalten werden dürfe. Sein Irrthum besteht nur darin, daß er sich einbildet, es könne überall keine Gründe des Fürwahrhaltens geben, weil entweder noch keine entdeckt sind, oder weil keine demonstrativen Gründe möglich sind.

§. 569.

In wie weit aber der böse Wille den Unglauben hervor bringt, ist dieser allerdings zuzurechnen, wie jede Wirkung des bösen Willens. Daß aber dieser wirklich daran Theil habe, läßt sich aus nichts schließen, als aus den bösen Handlungen eines solchen Menschen.

Je mehr daher ein Mensch, der keinen Gott glaubt, unmoralische Handlungen begeht, desto mehr ist zu vermuthen, daß seine Atheisterey practisch, (§. 567,) sey.

§. 570.

Der rohe Atheismus kann durch Aufklärung und Bildung der Menschen zur Sittlichkeit weggeschafft werden; der speculative Atheismus wird durch Berichtigung der vernünftelnden Vernunft, durch Darlegung der practischen Ueberzeugungsgründe in Verbindung einer moralischen Gesinnung des Subjects gehoben; der practische Atheismus kann nur durch Besserung des Willens vertilgt werden.

§. 571.

Wenn einer gleich nicht an Gottes Daseyn glaubt, so bleibt er dennoch verpflichtet, das Sittengesetz in allen seinen Handlungen zu beobachten, folglich gegen alle Objecte, die er für wirklich hält, sittlich zu denken und sie nach dem Sittengesetze zu behandeln. Denn das Sittengesetz gebietet jedem moralischen Wesen unbedingt, und der Erkenntnißgrund seiner Verbindlichkeit liegt gar nicht in dem Begriffe des Daseyns Gottes, (§. 150.)

§. 572.

Wenn sich auch ein Mensch von dem Daseyn Gottes nicht überzeugen könnte, so würde er, wenn er dabey moralisch dächte, die Entehrung Gottes doch jederzeit für pflichtwidrig halten müssen; er würde es vielmehr für Pflicht halten müssen, ein solches Wesen auch bloß in der Idee grenzenlos zu verehren. Denn da ein solcher Mensch nach der Voraussetzung keinen

keinen Gott glaubt, so könnte er bey der Entehrung Gottes keine andere Absicht haben, als die Idee der höchsten Moralität verächtlich zu machen, welches der Pflicht allemahl widerspricht. Das Sittengesetz fordert vielmehr von jedem, die Gegenstände, auch wenn wir sie bloß denken, nach der moralischen Ordnung zu schätzen. In dieser aber sind die moralischen Wesen die obersten, und wenn man sich daher einen moralischen Welturheber auch nur, (zum Versuche,) denkt; so muß schon der bloße Gedanke eines solchen Wesens in einem moralischen Menschen die unbeschränkteste Achtung erregen, wenn ihm gleich dessen Daseyn ungewiß wäre. Er müßte es nur bedauern, daß er diese Verehrung nicht weiter cultiviren und sich zur Pflicht machen könnte, weil es doch der Idee, die ihr zum Grunde liegt, nach seiner Meinung an Realität fehlt. Aber die Idee selbst zu verehren, davon würde er sich sittlicher Weise nie lossagen können.

Zweyter

Zweyter Abschnitt.

Von den Nächstenpflichten oder von den Pflichten gegen andere Menschen.

I.

Von den Nächstenpflichten überhaupt.

§. 573.

Der Ausdruck Menschenpflichten bedeutet 1. subjectiv so viel als menschliche, d. h. solche Pflichten, welche Menschen obliegen; 2. objectiv solche, deren Inhalt durch die Erkenntniß des Menschen bestimmt ist.

§. 574.

Alle sittliche Zwecke, welche durch Menschen hervor gebracht werden können, sind menschliche Pflichten. Diese haben aber entweder Gott oder die Menschen zu ihrem Objecte. Pflichten, welche die sittlichen Zwecke der Menschen zu ihrem Objecte haben, heißen objective Menschenpflichten. Ihr Object im allgemeinen ist die Realisirung des höchsten Gutes in dem Menschen, so weit es möglich ist. Sie können aber das höchste Gut theils in Andern, theils in sich zum Objecte ihres Willens machen. Die sittlichen Zwecke, welche ein Mensch in Andern wirklich machen soll, bestimmen die Nächstenpflichten; die sittlichen Zwecke, welche er in sich selbst wirklich machen soll, bestimmen die Selbstpflichten, (§. 448.)

§. 575.

§. 575.

Jeder Mensch, der seine Vernunft gebrauchen kann, hat Pflichten gegen andere. Denn diese sind moralische Wesen. Folglich muß er mit ihnen gemeinschaftlich ihre *moralischen* Zwecke wollen, und ist also auch verbunden, dieselben, so viel es physisch- und moralisch-möglich ist, zu befördern.

§. 576.

Unsre moralische Gesinnung gegen Andere zeigt sich darin, daß wir die *sittlichen* Zwecke Anderer *ernstlich* wollen. Gesetzt, wir könnten durch unsre physischen Kräfte nichts dazu beytragen, sie wirklich zu machen, oder unsre Bemühungen würden durch widrige Zufälle vernichtet; so würde sich unsre moralische Gesinnung doch in dem *guten* Willen, (§. 116,) offenbaren. Gesetzt, wir könnten diese Zwecke nicht hindern, (wegen eigener Schwäche oder wegen überlegener Kraft der Andern,) aber wir hätten doch den *Willen*, sie zu hindern; so würde sich unsre moralische Gesinnung in dem *bösen* Willen zeigen. Denn daß wir das, was wir *wollen*, durch physische Kräfte auch *ausführen*, d. i. in der Welt wirklich machen *können*, hängt allemahl von einer von unsrer Freyheit verschiedenen Ursache ab, und die Wirkungen unsers Willens werden uns bloß um der freyen Ursache derselben, d. h. des guten oder bösen Willens wegen selbst, imputirt, der durch die physischen Kräfte, die mit ihm durch eine äußere Ursache zur realen Möglichkeit der Wirkung verbunden werden, an Würde weder wächst noch abnimmt.

§. 577.

Wenn ein moralisches Wesen wirklich physische Kräfte hat, so würde man mit Recht auf die Abwesenheit des guten Willens schließen, wenn es nicht diejenigen durch seinen Willen physisch-möglichen Objecte, die als moralische Zwecke erkannt werden, in der Welt wirklich machte. Denn der gute Wille ist eine Ursache, die in Verbindung mit physischer Kraft das nothwendig hervor bringt, was das Sittengesetz gebietet.

§. 578.

Die Erfahrung lehrt: 1. daß zwar jeder Mensch natürliche Kräfte besitzt, (§. 363,) daß aber doch die Kräfte keines einzelnen Menschen für sich allein hinreichen, diejenigen Zwecke wirklich zu machen, welche zur Erfüllung seiner Bestimmung auf der Erde, (§. 438,) gehören, und daß jeder Mensch theils Sicherheit, theils positive Hülfe von Andern bedarf; 2. daß viele sittliche Zwecke entweder gar nicht oder doch nicht so leicht zu Stande kommen, wenn die Menschen einander nicht beystehen; 3. daß alle Menschen, welche von ihren Kräften einen vernünftigen Gebrauch machen können, auch in Andern sittliche Zwecke wirklich machen und ihren Bedürfnissen nach sittlichen Principien abhelfen können; 4. daß die Menschen zwar in mehrern Stücken einerley sind, (in wie weit sie zu einer Gattung gehören,) daß aber doch auch ein sehr großer Unterschied unter ihnen Statt finde, und daß die Kräfte, Talente, Vermögen, Anlagen, natürlichen und künstlichen Geschicklichkeiten derselben, so wohl dem Grade als der Art nach, auch in verschiedenen Menschen

und in verschiedenen Verhältnissen derselben verschieden sind, wodurch einer dem andern einseitig oder auch wechselseitig aushelfen und Dienste leisten kann, wozu dem andern entweder Kraft und Geschicklichkeit fehlt, oder wo er unterdessen seine Kräfte auf eine andere Art gebrauchen kann; 5. daß die Kräfte der Menschen durch einen solchen wechselseitigen Tausch der Dienste am besten ausgebildet und zu ihrer größten Vollkommenheit gebracht werden können; und 6. daß in einer solchen Verbindung die Menschen gerade die mehreste Gelegenheit haben können, ihre moralische Cultur, d. i. ihre Bestimmung auf der Erde, (§. 438,) zu erreichen.

§. 579.

Daß jeder Mensch seine Bestimmung auf der Erde, so viel als es möglich ist, erreiche, ist ein moralischer Zweck. Denn wer sich ihn zum Zwecke macht, betrachtet die vernünftige Natur als das Absolute, und seine Maxime kann ganz allgemein gebilligt werden, (§. 332 u. s. w.) Es hat also auch jedermann die Verbindlichkeit, ihn zu wollen, und so viel er kann, dazu mitzuwirken. Da nun dieses wirklich durch unser Betragen gegen andere Menschen möglich ist, so sind wir verbunden, dasselbe so einzurichten, als es dieser Zweck erfordert.

§. 580.

Der allgemeinste nächste Verpflichtungsgrund, (§. 210,) unser Betragen durch die Betrachtung anderer Menschen ihren eigenen erlaubten oder gebotenen Zwecken gemäß zu bestimmen, liegt darin, daß sie Menschen,

schen, d. i. moralische Wesen sind; der entfernte, (§. 210,) liegt in dem Sittengesetze, (§. 328,) welches uns das zu wollen befiehlt, was andere moralische Wesen durch ihre Vernunft wollen. Hieraus folgt: 1. daß, wenn ein Mensch zu seinen eigenen Zwecken auch gleich eines oder gar aller Menschen Beyhülfe entbehren könnte, er dennoch eine Verbindlichkeit gegen Andere behalte; 2. daß kein Mensch von allen Pflichten gegen Andere entbunden werden kann, wenn diese gleich seine eigenen rechtmäßigen und sittlich-nothwendigen Zwecke entweder nicht befördern können oder nicht wollen, oder ihnen gar entgegen arbeiten.

§. 581.

Die allgemeinste Formel für alle Nächstenpflichten ist, (§. 345:) „Du sollst jeden Zweck verabscheuen „oder jede Handlung unterlassen, wodurch die vernünf„tige Natur in andern Menschen oder überhaupt an„dere Menschen als bloße Mittel gebraucht, d. i. „irgend einem relativen und bedingten Zwecke in der „Sinnenwelt nachgesetzt würden; und jeden Zweck be„gehren oder jede moralisch- und physisch-mögliche „Handlung thun, wodurch die vernünftige Natur in „Andern oder überhaupt andere Menschen als abso„lute Zwecke behandelt werden.„

§. 582.

Die Nächstenpflichten überhaupt sind entweder äußerlich-vollkommene oder äußerlich-unvollkommen, (§. 229.) Erstere sind solche, deren Gegentheil i[illegible] sittlichen Natur Anderer widerspricht; letztere solche, durch deren Unterlassung zwar die Freyheit Anderer

nicht angetastet, aber doch gezeigt wird, daß wir zur thätigen Beförderung der sittlichen Zwecke Anderer nichts beytragen wollen, deren Unterlassung also eine Geringschätzung der sittlichen Natur in Andern anzeigt. Daher ist die Formel

1. für die äußerlich-vollkommenen Pflichten: Du sollst nichts thun, wodurch die sittliche Natur Anderer verletzt würde;

2. für die äußerlich-unvollkommenen: Du sollst alles thun, was in deinem Vermögen steht, wodurch du die rechtmäßigen Zwecke Anderer thätig befördern kannst.

Die letztere Art der Pflichten ist theils durch das physische Vermögen der Menschen, theils durch ihre übrigen Pflichten eingeschränkt; die erstern sind allemahl möglich.

§. 583.

Die allgemeinen Tugenden, jene Pflichten zu erfüllen, erhalten verschiedene Nahmen. Die allgemeinste Tugend, als die Fertigkeit, die Nächstenpflichten überhaupt zu erfüllen, ist die practische Nächstenliebe, welche nicht durch sinnliche Eindrücke oder Instincte hervor gebracht, also nicht pathologisch ist, sondern sich auf die bloße Vorstellung der Pflicht gründet, und also eine Neigung ist, welche durch die Freyheit selbst erzeugt wird, weßwegen sie auch practisch heißt. Die Gesinnung, woraus sie entspringt, ist Menschenachtung, Menschenschätzung. Sie heißt Gerechtigkeit, (im engern Sinne,) in wie fern sie die äußerlich-vollkommenen; Wohlwol-

wollen und Güte aber, in wie fern sie die äußerlich-unvollkommenen Pflichten beobachtet. Die entgegen gesetzten Laster sind: practischer Menschenhaß, Ungerechtigkeit, Uebelwollen, Lieblosigkeit.

§. 584.

Die hauptsächlichsten Hindernisse dieser Pflichten und Tugenden liegen 1. im Verstande, wenn er keine deutliche Vorstellung von der Würde anderer Menschen, von ihren Verhältnissen und von seinen eigenen Pflichten hat, wenn er aus Vorurtheil die Ordnung der Zwecke verkehrt u. s. w. Der Grund dieser falschen Vorstellungen ist entweder Rohheit der menschlichen Natur, — rohe, grobe Unwissenheit, Unbekanntschaft mit dem moralischen Gesetze; oder falsche schiefgerichtete Cultur, da er durch Vernünfteleyen einzusehen glaubt, andere Menschen seyen bloße Mittel für ihn. 2. In dem Willen, wenn ihn die sinnlichen Begierden beherrschen. Die Herrschaft der sinnlichen Begierden rührt aber ebenfalls entweder aus der Rohheit der menschlichen Natur her, da das Bewußtseyn des moralischen Gesetzes noch fehlt, und bloße thierische Instincte und Triebe, grobe Selbstliebe, thierische Wollust, grober Eigennutz u s. w. den Willen bestimmen, oder aus einer verfeinerten Sinnlichkeit, wenn bey aufgeklärtem Verstande die Neigungen ausschließend entweder auf unser Ich, oder auf einen andern Menschen, oder auf irgend ein anderes Object gerichtet sind; wenn also feine Selbstsucht, Eigenliebe, Mitleiden oder irgend eine andere durch Reflexion entstandene Neigung den Menschen beherr-

beherrschen. Diese Hindernisse sind zugleich die Quellen, woraus die den geselligen Tugenden entgegen stehenden Laster, (§. 583.) fließen. An dieser hat die Freyheit größern Antheil als an jener.

§. 585.

Die Mittel, die Hindernisse zu heben, und den Willen zur Beobachtung der Pflichten gegen Andere geneigt zu machen, sind: 1. sittliche Aufklärung des Verstandes, besonders Deutlichmachung und Berichtigung der Begriffe von Menschenwürde, Menschenpflichten und Menschenrechten: 2. Schwächung und Ausrottung der rohen oder feinen selbstsüchtigen Triebe, und die Einschränkung derselben durch das Sittengesetz; 3. Belebung derjenigen Vorstellungen, wodurch die Pflichten gegen Andere erkannt werden; 4. die Cultur der geselligen Neigungen zur Ueberwindung der rohen sinnlichen Triebe.

§. 586.

So bald mehrere Menschen als zusammen existirend in einem solchen Zustande gedacht werden, daß sie auf einander einseitig oder wechselseitig durch ihre physischen Kräfte wirken können; so haben sie auch Pflichten gegen einander. Denn sie sind verpflichtet, ihre moralischen Zwecke wechselseitig zu wollen und sich einander dieselben, so gut sie können, zu befördern, (§. 575.) Nun heißt eine wechselseitige Verbindung mehrerer moralischer Wesen zur Bewirkung eines gemeinschaftlichen Zwecks eine moralische Gesellschaft. Folglich sind alle Menschen schon als Menschen zu einer Gesellschaft vereinigt.

§. 587.

§. 587.

Das wechselseitige Verhältniß der Glieder einer Gesellschaft gegen einander heißt ein Stand. Die Pflichten der Menschen gegen einander sind aber nach den verschiedenen Ständen, in welchen sie leben, verschieden. Daher läßt sich die Eintheilung der Pflichten gegen Andere am besten auf die Verschiedenheit der Stände gründen.

§. 588.

Nun können die Menschen entweder in einem solchen Stande gedacht werden, wo sie bloß durch ihre Natur, d. i. durch ihre Menschheit mit einander verknüpft sind; oder sie haben sich noch willkührlich zu besondern Zwecken mit einander vereinigt. Das Erstere wird der absolute Stand oder der Stand der Natur genannt; letztere sind die bedingten oder willkührlichen Stände. Alle Pflichten gegen Andere können daher in Nächstenpflichten in dem absoluten, und in Nächstenpflichten in willkührlichen Ständen eingetheilt werden. Erstere sind ihrem Inhalte nach a priori, letztere a posteriori bestimmt.

Anm. Der Ausdruck Stand der Natur hat viel Anlaß zu Mißdeutungen gegeben. Die Bestimmung, welche ihm in dem Vorhergehenden gegeben ist, ist in dem Begriffe gegründet. Zu Menschen hat uns die Natur gemacht, zu Freunden, Eheleuten, Unterthanen, Fürsten u. s. w. macht uns unser Wille. Mit Recht heißt also der Stand, wo sich bloß Mensch gegen Mensch befindet, Naturstand, alle übrige hängen von der Willkühr ab.

§. 589.

Der Naturstand ist zum Theile wesentlich und unveränderlich; zum Theile außerwesentlich und

und veränderlich. Der wesentliche und unveränderliche Theil desselben ist durch solche Eigenschaften und Verhältnisse bestimmt, welche den Grund der Möglichkeit aller übrigen Stände und moralischen Verhältnisse enthalten, die also durch keine andern natürlichen oder willkührlichen Verhältnisse aufgehoben werden können. Der außerwesentliche und veränderliche Theil desselben ist theils nach den verschiedenen Zuständen und Verhältnissen der Menschen im Naturstande selbst verschieden, theils wird er durch die freyen willkührlichen Handlungen gegen einander und bestimmten Verträge verändert und aufgehoben. Der wesentliche Theil des Naturstandes ist der Stand der moralischen Natur überhaupt, der Stand der Menschheit; er dauert durch alle mögliche Stände hindurch und liegt allen übrigen zum Grunde. Der außerwesentliche ist durch die Voraussetzung bestimmt, daß noch keine positive Handlung zwischen den Menschen vorgegangen sey.

§. 590.

Die Pflichten, welche aus dem Stande der Menschheit entspringen, bleiben in allen Ständen unverändert, und begleiten den Menschen durch sein ganzes Daseyn hindurch; die Pflichten, welche aus dem Begriffe des veränderlichen Naturstandes, (§. 589,) entspringen, verändern sich theils durch die Handlungen gegen Andere überhaupt, theils durch die Verträge ins besondere.

§. 591.

Alle Nächstenpflichten können ihrem Objecte oder Inhalte nach theils durch die Rechte, theils durch die

posi-

positiven Zwecke Anderer bestimmt werden. Nun sind die positiven Zwecke Anderer aus dem Vorigen im allgemeinen schon hinreichend bekannt. Sie sind nämlich Tugend und Glückseligkeit, und die diesen Zwecken subordinirten Mittel; aber die Rechte müssen noch näher bestimmt werden, bevor die Pflichten, welche sie zum Objecte haben, dargestellt werden können.

II.

Systematische Darstellung der Rechte des Menschen.

§. 592.

Daß jeder Mensch Rechte habe, wird aus dem Begriffe ihrer moralischen Natur voraus gesetzt, (§. 346.) Die menschlichen Rechte aber sind theils innere, theils äußere, (§. 237.) Erstere sind solche, die einen sittlichen Grund im Subjecte ausdrucken, daß etwas geschehen könne, ohne daß es den Sittengesetzen, zu welchen das Subject verbunden ist, widerspricht. Letztere sind solche, die einen sittlichen Grund in Andern ausdrucken, nicht zu hindern, daß etwas von ihnen geschehe, oder die einen sittlichen Grund ausdrucken, daß ein Mensch etwas thun dürfe, ohne von Andern mit Gewalt gehindert zu werden. So wohl die äußern als innern Rechte sind entweder vollkommen oder unvollkommen, (§. 237.)

§. 593.

Das innerlich-vollkommene Recht ist das Recht auf Tugend, das Recht, seine Pflicht zu thun, und auf alle nothwendige Mittel dazu. Denn was Pflicht ist, muß allemahl Recht seyn, (§. 238;) das innerlich-unvollkommene Recht ist das Recht auf Wohlseyn und Glückseligkeit und deren Mittel. Dieses ist aber durch die Pflicht eingeschränkt, und jedermann hat also nur in so weit ein inneres Recht auf Glückseligkeit und deren Mittel, als er sich durch Tugend derselben würdig gemacht hat, oder die Erwerbung derselben doch der Tugend nicht widerspricht.

§. 594.

Was innerlich Recht ist, kann äußerlich niemahls Unrecht seyn. Denn das äußerliche Unrecht muß irgend einer Pflicht widersprechen, (§. 216,) das innere Recht aber kann nie einer Pflicht widersprechen, (§. 593.) Aber man kann nicht allemahl von dem äußern Rechte auf das innere schließen. Denn es kann vieles geschehen, was von Andern nicht gehindert werden darf, und was dennoch der Pflicht widerstreitet.

§. 595.

Die äußern Rechte sind nun entweder die Rechte im Naturstande oder in willkührlichen Ständen. Die erstern sind entweder die Rechte im unveränderlichen oder veränderlichen Naturstande, (§. 589.) Die Rechte in den bedingten Ständen sind so verschieden als die Stände selbst, und lassen wegen der unendlichen Mannigfaltigkeit der letztern keine Eintheilung a priori zu.

In

In jedem Stande sind aber die Rechte theils vollkommene, theils unvollkommene.

§. 596.

Die Rechte im unveränderlichen Naturstande werden theils durch den Begriff der endlichen moralischen Natur überhaupt, theils durch den Begriff der menschlichen moralischen Natur insonderheit, d. i. der Menschheit bestimmt; die Rechte im veränderlichen Naturstande werden durch den Begriff eines Menschen bestimmt, der mit einem andern noch durch gar keine willkührliche Handlung in positive Verbindung getreten ist, oder der außer einer positiven Gesellschaft mit ihm lebt. Die Rechte in den willkührlichen Ständen werden durch die Begriffe jedes besondern Standes bestimmt.

§. 597.

Durch den Begriff der moralischen endlichen Natur überhaupt sind nun folgende äußere Rechte bestimmt:

I. Vollkommene:

1. Das Recht auf Persönlichkeit, d. h. das Recht, ein für sich bestehendes, von Andern unabhängiges, Wesen, ein absoluter Zweck zu seyn.
2. Das Recht auf sittliche Freyheit, (§. 76,) d. i. das Recht, sich allein nach seinen eigenen Gesetzen zu Handlungen zu bestimmen, in wie weit man nur die Rechte Anderer nicht verletzt; das Recht auf Unabhängigkeit von allen fremden Gesetzen im Handeln.

3. Das

3. Das Recht auf den beliebigen Gebrauch der Sachen, worauf kein Anderer ein bestimmtes Recht hat.

II. Unvollkommene:

1. Das Recht zu Verträgen überhaupt, d. i. das Recht, seine eigenen Rechte Andern zu übertragen, und die Rechte Anderer, wenn sie uns dieselben freywillig übertragen, in die unsrigen aufzunehmen.

2. Das Recht auf die thätige Beyhülfe Anderer.

Anm. Das Recht, Verträge zu schließen überhaupt von Seiten des einen Subjects ist vollkommen, und fließt aus dem Rechte auf Freyheit; aber das Recht, mit einer Person einen Vertrag zu Stande zu bringen, ist unvollkommen.

§. 598.

Ohne diese Rechte kann nicht einmahl die Möglichkeit eines moralischen Wesens gedacht werden, und sie sind daher wesentliche und unveränderliche Rechte der moralischen Natur, folglich jedes moralischen Wesens, also auch jedes Menschen unter allen Umständen. Die vollkommenen unterscheiden sich von den unvollkommenen nur dadurch, daß die erstern ohne den Willen der Andern, die letztern aber nur mit dem Willen eines Andern ausgeübt werden können. Verträge mit Andern zu schließen, dazu muß jedermann ein Recht haben, jedoch gehört dazu allemahl die Einwilligung dessen, mit dem ich einen Vertrag schließe. Auf Anderer thätige pflichtmäßige Beyhülfe

hülfe habe ich unter allen Umständen ein Recht, jedoch ist es nur ein unvollkommenes, wenn ich sie doch nicht zur Leistung derselben zwingen kann, sondern dieselbe erst von ihrer Güte erwarten muß.

§. 599.

Wenn nun ein moralisches Wesen als Mensch existiren soll, so muß es auch ein Recht auf alle die Bedingungen haben, ohne welche nach der Erfahrung die Wirksamkeit der moralischen Natur in dem Menschen gar nicht möglich ist. Also werden jene Rechte der moralischen Natur, (§. 597,) durch den Begriff der menschlichen Natur nur noch näher bestimmt. Durch diesen Begriff werden aber bestimmt:

I. Die vollkommenen Rechte.

1. Wenn ein moralisches Wesen in der Sinnenwelt als Person, d. h. als Mensch wirklich seyn soll; so muß es a) in der Welt leben, d. h. in der Verbindung mit einem organischen Körper Vorstellungen empfangen und sich denselben gemäß bewegen können; b) es muß um sein selbst willen existiren und sich also seine eigenthümlichen Zwecke setzen können. Also ist das Recht der Persönlichkeit, (§. 597,) in dem Menschen bestimmt:

a) Durch das Recht, in der Sinnenwelt zu existiren, zu leben, zu empfinden und sich willkührlich zu bewegen;

b) Durch das Recht, um sein selbst willen zu leben, sich um sein selbst willen in der Sin-

Sinnenwelt seine eigenen Zwecke beliebig zu setzen.

2. Die Freyheit kann sich in dem Menschen nicht anders als wirklich zeigen, als wenn er alle seine Fähigkeiten, Vermögen und Kräfte nach Belieben den Zwecken gemäß, die er sich selbst setzt, gebrauchen kann. Also wird das Recht des Menschen auf seine Freyheit, (§. 597.) bestimmt:

a) Durch das Recht, einen freyen und unabhängigen Gebrauch von seinen Erkenntnißkräften, Talenten, Fähigkeiten und Geschicklichkeiten zu machen. Dieses schließt in sich das Recht, selbst zu empfinden, anzuschauen und selbst zu denken, frey und ohne allen Zwang nach seiner eigenen Einsicht zu urtheilen, und da dieses ohne Gebrauch der Worte nicht möglich ist, auch frey zu reden, und Andern seine Gedanken frey mitzutheilen; alles, in wie weit man dadurch die Rechte Anderer nicht stört.

b) Das Recht, sich seinen Gefühlen nach Belieben zu überlassen, ganz nach seiner eigenen beliebigen Weise und Meinung glücklich zu seyn, wenn man nur dabey Andern eben die Freyheit läßt.

c) Das Recht, seinen eigenen Willen gegen alle Hindernisse durchzusetzen, frey zu wollen und frey zu begehren, so wohl das intellectuelle als sinnliche Begehrungsvermögen ganz nach seinen eigenen Einsichten zu gebrauchen, wenn man

man nur dadurch Anderer Freyheit nicht verletzt.

3. Sachen sind alle Dinge, welche nicht selbst Personen sind. Der Mensch kann aber ohne Sachen in der Welt gar nicht existiren. Denn a) sind sein eigener Geist und Leib, in wie fern sie in der Sinnenwelt erscheinen, nichts als Sachen, also seine geistigen und körperlichen Kräfte; b) sind die äußern nothwendigen und zufälligen Bedingungen, unter denen jene nur existiren und gehörig wirken können, auch bloße Sachen, wie die nothwendigen Lebens- und Nahrungsmittel und alle Dinge überhaupt, ohne welche der Mensch entweder gar nicht, oder doch nicht so gut als eine Person in der Sinnenwelt existiren kann. Das menschliche Recht auf Sachen faßt also in sich:

a) Das Recht auf alle die Sachen, welche die Natur selbst unmittelbar mit unsrer Person physisch verknüpft hat, d. i. auf unsern Geist und Körper, auf alle unsre geistigen und körperlichen Kräfte, so wohl auf das Ganze als auf jeden Theil derselben. — Das Recht, alles dieses nach unserm Belieben zu gebrauchen, jedoch unter der Einschränkung durch die Rechte Anderer; und das Recht, jeden von dem beliebigen Gebrauche seiner eigenen Kräfte auszuschließen. Dieses ist das Recht auf sein inneres, angebohrnes und erworbenes Eigenthum.

b) Das Recht, auch die äußern Sachen, wenn wir nur nicht dadurch die Rechte Anderer verletzen, nach

nach Belieben zu gebrauchen; also auch Andere, die noch kein Recht darauf haben, von dem Gebrauche gewisser Dinge auszuschließen oder sie allein zu gebrauchen. Dieses ist das Recht zu äußerm Eigenthume.

§. 600.

II. Die unvollkommenen:

1. Das Recht zu Verträgen ist in den Menschen nicht anders möglich, als wenn sie ein Recht haben, einerseits alles, was ihr ist, auf Andere übertragen, wenn sie nur physisch können, und von Andern alles anzunehmen, was ihnen diese freywillig übertragen, und was sie möglicher Weise annehmen können. Also muß jeder Mensch das unvollkommene äußere Recht haben:

a) Sein Eigenthum, so wohl das innere als das äußere, Andern, so viel es geschehen kann, zu übertragen; und

b) das Eigenthum Anderer, d. i. ihre Dienste und Sachen, so fern sie es ihm freywillig übertragen, in sein Eigenthum aufzunehmen. Dennoch ist dieses Recht unvollkommen, weil ohne den Willen eines Andern weder die Uebertragung noch die Annahme eines Rechts als möglich gedacht werden kann.

2. Das Recht auf die thätige Beyhülfe Anderer ist in dem Menschen durch die positiven Zwecke bestimmt, welche seine Bestimmung ausmachen, in wie

wie fern es ihm unmöglich ist, sie allein wirklich zu machen. Also hat jeder Mensch

a) Ein unvollkommenes Recht, daß Andere, so viel es ihnen wegen ihrer übrigen Pflichten möglich ist, ihre Tugend befördern durch Unterricht, Aufklärung, Erleichterung ihrer Lage rc.;

b) daß sie auch positive ihr Wohl, so viel es ihnen möglich ist, befördern. Da beydes aber erst von dem Willen Anderer abhängt, so bleibt ihr Recht darauf nur unvollkommen.

Anm. Die Uebertragung meiner Sachen auf einen Andern darf nur physisch- und äußerlich-moralisch-möglich seyn; ob sie auch innerlich-moralisch-möglich sey, kommt dabey nicht in Anschlag. Der Grund, warum ich das Recht auf meine innern Seelenkräfte dem Andern nicht übertragen kann, liegt bloß in der physischen, nicht in der moralischen Unmöglichkeit. Daher betreffen alle Verträge über das innere Eigenthum nur Wirkungen durch meine Seelenkräfte, (Dienstleistungen,) nie die Kräfte selbst. Denn diese dem Andern zu übergeben und sie aufzunehmen ist unmöglich. Daß aber die reale Leistung zum Vertrage nothwendig sey, wie der scharfsinnige Schmalz meint, will mir nicht einleuchten. Ich halte dafür, daß schon die mögliche hinreicht, wenn nur durch die Erklärung ein Zwangsrecht darauf ertheilt wird. Denn warum sollte denn die physische Handlung mehr Gewicht haben, als die moralische?

§. 601.

Diese Rechte, (§. 599 — 600,) sind durch den Begriff der menschlichen Natur und ihrer wesentlichen Verhältnisse bestimmt, und müssen daher Rechte der Menschheit heißen; und da sie sich von der

 mensch-

menschlichen Natur so wenig trennen lassen, als jene, (§. 597.) von der moralischen Natur überhaupt; so sind sie wesentliche und unveränderliche Menschheitsrechte: in wie fern sie aber allen Menschen ohne Unterschied bloß deßwegen, weil sie Menschen sind, zukommen, heißen sie auch Rechte der Gleichheit. Denn darin, daß die Menschen Menschen sind, sind sie sich alle gleich; und da der Mensch, so lange er in der Welt lebt, in allen, auch noch so verschiedenen, Verhältnissen doch immer ein Mensch bleibt, so kann er sie auch nie verlieren.

§. 602.

Die Rechte der Menschheit schränken sich durch ihren Begriff von selbst ein, und die hinzu gefügten Bedingungen dienen mehr zur Erläuterung, als zur Bestimmung derselben. Denn da die Rechte der Menschheit jedem Menschen ohne Unterschied zukommen, so kann keiner das Recht haben, einen andern in der Ausübung derselben zu hindern, folglich kann auch nicht in den Rechten der Menschheit das Recht enthalten seyn, zur Ausübung seiner eigenen Menschheitsrechte die Rechte eines Andern zu stören. Es kann aber wohl der Fall eintreten, daß es uns unmöglich ist, unsre Persönlichkeit, unser Leben, unsre Freyheit zu erhalten. In diesem Falle müssen wir darauf Verzicht thun, es mag nun physisch- oder moralisch-unmöglich seyn.

§. 603.

Alle Rechte können ihrem Ursprunge nach eingetheilt werden in angebohrne und erworbene.

Er-

Erstere sind solche, welche durch die Natur; letztere solche, welche durch die Willkühr entstanden sind. Die angebohrnen sind nun theils wesentliche und nothwendige, theils außerwesentliche und zufällige, je nachdem sie von dem Wesen der menschlichen Natur getrennt werden können, oder nicht. Denn viele Dinge, die uns angeboren werden, können wir entbehren, ohne darüber die Menschheit zu verlieren. Die erworbenen Rechte sind sämmtlich zufällig.

§. 604.

Erwerben kann der Mensch ein Recht entweder auf Dinge, welche bloße für sich bestehende Sachen, also nicht Sachen anderer Personen sind; oder auf Sachen, Handlungen und Dienstleistungen gewisser Personen. Die erstere Art der Rechte sind die bestimmten Eigenthumsrechte, welche aus einer ursprünglichen Erwerbung der Sachen, die noch keinem gehören, entspringen; die andere Art sind die Rechte aus bestimmten Verträgen.

§. 605.

Alle Rechte im unveränderlichen Naturstande, (§. 589,) sind angebohrne Rechte. Denn die Menschheit wird jedem angeboren. Sie sind aber auch sämmtlich wesentlich und nothwendig. Denn mit jedem derselben würde die Menschheit aufgehoben werden.

§. 606.

Im unveränderlichen Naturstande, (§. 589,) werden die Rechte der moralischen Natur und die Rechte der Menschheit überhaupt voraus gesetzt. Denn er ist

nur durch den unveränderlichen möglich, (§. 589.) Es kommen aber in demselben keine äußerlich=vollkommenen Rechte hinzu, weil diese erworbene seyn müßten, äußerlich=vollkommene Rechte aber bloß durch Verträge erworben werden können, die aber im Naturstande noch nicht wirklich sind. Indessen werden doch so wohl die vollkommenen als unvollkommenen Menschheitsrechte theils durch den Begriff eines solchen Zustandes überhaupt, theils durch die besondern Verhältnisse, welche in demselben denkbar sind, bestimmt.

§. 607.

Die Menschen können entweder mit allen Menschen wechselseitig im Naturstande gedacht werden, oder so, daß sie mit einigen im Naturstande leben, mit andern nicht. Denn es widerspricht dem Begriffe des Naturstandes gar nicht, daß die Menschen sich schon Rechte auf Sachen erworben haben, oder daß sie schon mit andern Personen Verträge geschlossen, und sich auf deren Handlungen Rechte erworben haben. Nur mit denen müssen sie noch keine Verträge oder andern Verbindungen geschlossen haben, mit welchen sie im Naturstande gedacht werden; und es lebt daher jeder mit dem Andern im Naturstande, in wie fern und so weit er noch nicht mit ihm durch Handlungen verbunden ist.

§. 608.

So lange nun einer mit dem Andern im Naturstande lebt, so folgt aus dessen Begriffe:

1. Daß er das äußerlich=vollkommene Recht haben müsse, alle seine Rechte unmittelbar selbst auszuüben;

2.

2. das Recht, jedem selbst zu widerstehen, welcher seine Rechte antastet, und gewaltsame Angriffe zurück zu treiben;

3. das Recht, dem Andern alle positive Dienstleistungen, welche demselben zu seinen Zwecken beförderlich seyn könnten, zu verweigern.

§. 609.

Die besondern vollkommenen Rechte in diesem Zustande müssen durch die besondern Fälle ihrem Inhalte nach bestimmt werden. Alle aber werden näher bestimmt aus dem Angriffe auf unsre Rechte. Denn hieraus entspringen die Rechte auf die Mittel, die Angriffe Anderer zurück zu treiben oder ihnen zuvor zu kommen. Alle äußerlich-vollkommene Rechte im bestimmten Naturstande gegen Andere, positive Handlungen gegen sie vorzunehmen, sind daher Rechte des Krieges, oder Rechte, welche aus den Gewaltthätigkeiten Anderer gegen uns entspringen.

§. 610.

Alle unvollkommene Rechte im Naturstande werden näher bestimmt, theils durch die Bedürfnisse, theils durch die Würdigkeit der Bedürftigen. Also

1. Wer meiner Hülfe mehr bedarf, hat ein größeres, obgleich nur unvollkommenes Recht auf meinen Beystand, als ein Anderer, der deren weniger bedarf, weil dieser seinen Zweck eher zu Stande bringen kann, als jener, und das Sittengesetz mir nur die Realisirung der Zwecke gebietet.

2. Je tugendhafter der Bedürftige ist, desto würdiger ist er unter sonst gleichen Umständen meines Beystandes, desto größer ist also sein unvollkommenes Recht darauf.

3. Da durch diese beyden Umstände die Verbindlichkeit des Andern, zu helfen, bestimmt wird; so können auch die äußerlich-unvollkommenen Rechte im Naturstande nach folgender Regel bestimmt werden: Je größer die äußerlich-unvollkommene Verbindlichkeit des Einen ist, einem Andern zu helfen; desto größer ist das äußerlich-unvollkommene Recht des Andern auf den Beystand desselben.

§. 611.

Die willkührlichen Stände sind nun theils zwangslos und äußerlich-ungebunden, theils äußerlich-gebunden. Die erstern entstehen durch bloße einseitige oder wechselseitige willkührliche Handlungen und Dienstleistungen, ohne daß man sich einander vollkommene Rechte überträgt. Die letztern gründen sich auf Verträge, und sind Zwangsgesellschaften. Fast in allen willkührlichen Ständen sind die Menschen auf beyde Art verknüpft.

§. 612.

Der veränderliche Naturstand wird durch die willkührlichen Handlungen der Menschen gegen einander continuirlich verändert. Denn so bald ein Mensch auf mich, oder ich auf ihn willkührlich gehandelt habe, werden unsre gegenseitigen Rechte und Verbindlichkeiten geändert, und je mehr die Menschen gegen einander

der handeln, desto zusammen gesetzter und verwickelter werden ihre gegenseitigen Rechte und Verbindlichkeiten. Indessen sind alle Verbindungen und Gesellschaften, welche vor dem Vertrage vorher gehen, doch noch ohne Zwang, da es einem jeden äußerlich frey stehen muß, dem Andern Hülfe zu leisten, oder nicht. Nur der Vertrag hebt diese Freyheit auf, indem durch denselben ein Zwangsrecht auf gewisse positive Leistungen des Andern, welche nämlich den Inhalt des Vertrags ausmachen, entstehet.

§. 613.

Die verschiedenen besondern Rechte in den verschiedenen willkührlichen Ständen können nicht anders bestimmt werden, als aus der bestimmten Erkenntniß der Bedingungen, welche sie hervor bringen. Diese aber hängt größten Theils von der Erfahrung ab, und die nähere Bestimmung dieser Rechte soll bey der Lehre von den Pflichten in den willkührlichen Ständen, so weit es zur Darstellung der Pflichten in denselben im allgemeinen nöthig ist, dargestellt werden.

§. 614.

Im allgemeinen können die äußern Rechte in den bedingten Ständen überhaupt durch folgende Formeln vorgestellt werden:

1. Jeder hat ein äußerlich-vollkommenes Recht auf alles, worauf ihm Andere durch Verträge ein Recht gegeben haben.
2. Das äußerlich-unvollkommene Recht eines jeden ist durch das äußerlich-vollkommene Recht der Uebrigen eingeschränkt; und

3.

3. Ein Mensch, der uns Dienste erwiesen hat, hat unter sonst gleichen Umständen ein grösseres Recht, von uns Beystand zu erwarten, als einer, der mit uns im bloßen Naturstande lebt.

4. Ein Mensch, der unsre Rechte angetastet hat, hat unter sonst gleichen Umständen weniger Recht auf unsern Beystand, als ein Anderer, der uns entweder Dienste erwiesen hat, oder von dem wir doch nichts Unmoralisches wissen.

§. 615.

Es ist unmöglich, die wesentlichen Rechte der Menschheit zu veräußern. Denn etwas veräußern heißt, etwas von seinem Eigenthume trennen und es einem Andern übergeben. Wer nun die wesentlichen Menschheitsrechte veräußern wollte, müßte die Menschheit selbst veräußern, d. h. er müßte sich in eine bloße Sache verwandeln, welches aber physisch- unmöglich ist. Denn ob jemand eine Person seyn will oder nicht, hängt ganz und gar nicht von seinem Willen ab. Was er aber Andern übertragen will, muß unter seiner Willkühr stehen.

§. 616.

Es ist unmöglich, wesentliche Rechte der Menschheit von Andern zu erwerben. Denn 1. niemand kann ein Recht von dem Andern erwerben, als wenn er es ihm veräußert. Da nun dieses unmöglich ist, (§. 615,) so ist auch die Erwerbung unmöglich. 2. Wer die wesentlichen Rechte Anderer erwerben wollte, müß-

te das ganze Wesen des Andern in das seinige aufnehmen, d. h. er müßte eine doppelte Person werden, doppelte Freyheit erhalten, u. s. w., welches ungereimt ist.

§. 617.

Die wesentlichen Menschheitsrechte sind also unveräußerlich und die Bedingungen aller Rechte; sie können daher auch durch keinen Vertrag veräußert oder erworben werden, und ein Vertrag, welcher sie zum Objecte hat, ist ein Unding. Also sind durch alle Verträge nur zufällige Rechte veräußert worden, und die wesentlichen Menschheitsrechte bleiben in allen Ständen bey allen Verträgen unveränderlich.

§. 618.

Die erworbenen Rechte sind eben so wahre und gültige Rechte, wenn sie auf eine rechtmäßige Art, d. i. so wie es der Begriff derselben bestimmt, erworben sind. Sie sind falsch und ungültig, wenn das Gegentheil ist.

§. 619.

Es schränken sich demnach nicht bloß die wesentlichen Rechte der Menschheit in ihrer Ausübung ein, (§. 602;) sondern alle Rechte überhaupt sind durch einander eingeschränkt, nach folgenden Regeln:

1. Durch die wesentlichen Menschheitsrechte sind alle zufällige und bedingte Rechte eingeschränkt, und so bald jemand aus einem vermeinten Rechte ein wesentliches Recht antastet, so ist es kein Recht, sondern Unrecht.
2. Aus den Menschheitsrechten allein kann nie ein Recht entspringen, ein wahres Recht irgend eines Andern,

Andern, es sey ein wesentliches oder ein zufälliges, zu verletzen.

3. Die Rechte Aller sind durch die Rechte eines Einzigen, und die Rechte des Einen sind durch die Rechte aller Uebrigen eingeschränkt.

§. 620.

So bald jemanden ein Recht zugestanden wird, wird ihm auch ein Recht zu der Gewalt zugestanden, ohne welche es gar nicht ausgeübt werden kann, (§. 241.) Denn in jedem Rechte ist zugleich das Recht begriffen, die Hindernisse, welche sich dessen Ausübung entgegen stellen, zu überwinden; folglich auch das Recht, die Menschen, welche sein Recht verletzen, zu zwingen, daß sie es nicht verletzen oder daß sie es ihn ungehindert ausüben lassen. Da nun das, was dem Rechte gemäß ist, rechtmäßig heißt; so ist jeder Zwang rechtmäßig, der zur Aufrechterhaltung seiner Rechte gegen die Angriffe Anderer angewandt wird, und dabey den Rechten keines Andern widerstreitet.

§. 621.

Durch die Folgen eines rechtmäßigen Zwanges werden die Rechte Anderer nicht verletzt, wenn auch gleich die Güter, worauf sie ein Recht haben, dadurch zerstört werden sollten. Denn die Absicht ist nicht, das Recht des Andern zu verletzen, sondern nur sein eigenes Recht gegen die unbefugten Angriffe Anderer aufrecht zu erhalten. Wenn aber die Güter oder Kräfte eines Andern von uns verletzt werden, ohne daß es die Ausübung unsers Rechts nothwendig erfordert; so wer-

werden sie widerrechtlich und ohne Recht verletzt, und unsre Gewalt ist unrechtmäßig.

§. 622.

Das Recht, Anderer Rechte nicht zu schonen, und die Möglichkeit, ihre Ausübung zu hemmen, entspringt demnach nicht aus unserm Rechte allein, sondern aus dem unrechtmäßigen Antasten unsrer Rechte, d. i. aus den Beleidigungen Anderer. Denn die Unmöglichkeit, unsre, (auch die wesentlichen,) Rechte auszuüben, würde uns nimmermehr berechtigen können, auch das geringste Recht Anderer zu verletzen, indem wir uns jede Einschränkung, welche uns die Rechte des Andern in den Weg stellen, gefallen lassen, und lieber auf alle Ausübung dieses Rechts Verzicht thun müssen, als daß wir eines Andern Recht dabey kränken sollten.

§. 623.

Im Naturstande hat ein jeder das Recht, sich selbst zu helfen, und jedem, der seine Rechte verletzt, nach Kräften selbst Widerstand zu leisten, (§. 608.) Dieses Recht behält ein jeder auch in willkührlichen Ständen, so lange als er es nicht veräußert. Dieses ist möglich durch Verträge, wodurch er Andern das Recht, ihm seine Rechte zu schützen und zu vertheidigen, überträgt. So bald dieses geschehen ist, würde er widerrechtlich handeln, wenn er in Fällen, wo es nicht ausdrücklich bestimmt ist, gegen den, welcher seine Rechte verletzt, selbst Zwang brauchen wollte. Denn er würde dadurch das Recht dessen verletzen, dem er den Schutz seines Rechts übertragen hat.

§. 624.

§. 624.

Ob also die Gewalt, mit welcher jemand seine Rechte vertheidigt, rechtmäßig ist, oder nicht, muß beurtheilt werden: 1. aus dem Verhältnisse derselben zur Nothwendigkeit, sein Recht gegen Angriffe zu behaupten; und 2. aus dem andern Stande, in welchem er sich befindet, oder aus den Rechten Anderer.

§. 625.

Niemand kann einen solchen Stand kennen, wo er sich des Rechts, seine eigenen Rechte selbst zu vertheidigen, unbedingt begeben hätte. Denn in diesem Falle würde er dem Andern das äußerlich-vollkommene Recht geben, ihn als bloße Sache zu behandeln, welches unmöglich ist, (§. 615.) Also begiebt sich der Mensch des Rechts, mit eigener Gewalt seine Rechte zu vertheidigen, nur bedingter Weise, nämlich unter der Bedingung, daß sie ein Anderer vertheidige.

§. 626.

Wenn nun der Andere meine Rechte nicht mehr vertheidigen kann oder sie nicht mehr vertheidigen will, so hört der Vertrag auf, und ich trete wieder in das Recht ein, mir selbst Recht zu verschaffen. Also wird auch selbst dann, wenn wir das Recht, sein Recht selbst gegen ungerechte Angriffe zu schützen, veräußert haben, dasselbe in allen den Fällen jedem verbleiben, in welchen uns der, dem wir unser Recht übergeben haben, schlechterdings nicht schützen kann.

III.

Von den Nächstenpflichten im Naturstande.

A.

Unbedingte oder vollkommene.

§. 627.

Vollkommene Nächstenpflichten sind solche, durch deren Gegentheil der Andere allemahl als bloßes Mittel behandelt wird, es sey nun bloß in unsrer Gesinnung, oder zugleich mit der That. Das erstere betrifft bloß die Form der Pflicht; das letztere betrifft die Materie, und zeigt sich dadurch, daß wir ihre Freyheit wirklich nach unsern beliebigen Zwecken einzuschränken oder zu hemmen bemühet sind.

§. 628.

Die rechtmäßige Freyheit eines jeden Menschen ist durch seine Rechte bestimmt. Denn worauf der Mensch ein Recht hat, das darf er auch thun, und wer ihn in der Ausübung seiner Rechte hindert, verletzt offenbar seine rechtmäßige Freyheit, und behandelt ihn nach einer Maxime, nach welcher, wenn sie als Gesetz gedacht würde, die ganze moralische Natur in ihm vernichtet werden würde, und welche sich allgemein gedacht auch selbst widerspricht. Denn in dem letztern Falle würde jedermann ein Recht haben müssen, die Freyheit der Andern, d. h. ihre Rechte, nach Belieben zu verletzen, d. h. es würde keiner ein Recht haben, welches ungereimt ist.

§. 629.

§. 629.

Die Rechte eines Andern werden verletzt, wenn die Objecte oder Materie derselben widerrechtlich, (§. 621,) angegriffen oder zerstört werden. Es giebt aber nur einen einzigen Fall, wo die Materie der Rechte Anderer mit Recht angegriffen oder nöthigen Falls auch zerstört werden kann, nämlich wenn es zur Aufrechterhaltung unsrer Rechte gegen ihre unrechtmäßigen Angriffe auf dieselben nothwendig ist, (§. 621.)

§. 630.

Die vollkommene Nächstenpflicht verlangt eigentlich zweyerley: 1. daß niemand des Andern Recht durch die That verletze; und 2. daß niemand den Andern, wenn er auch seine Rechte dabey nicht verletzt, wider seine Zwecke behandle. Die erstere Classe der Pflichten macht die eigentlichen so genannten Zwangspflichten, (§. 244,) aus, und werden gemeinhin allein äußerlich-vollkommene genannt; die letztern werden gewöhnlich zu den äußerlich-unvollkommenen gezählt, wiewohl mit Unrecht. Denn es ist ebenfalls durch den Begriff Anderer bestimmt, daß, da sie moralische Wesen sind, sie von Andern nie wider ihre moralischen Zwecke behandelt werden sollen. Sie können daher freye vollkommene Nächstenpflichten heißen.

§. 631.

Die allgemeinsten Formeln für alle vollkommene Nächstenpflichten können daher auch so ausgedruckt werden:

1. Für die so genannten Zwangspflichten: Niemand darf die äußerlich-vollkommenen Rechte des Menschen

schen verletzen, weder seine wesentlichen noch zufälligen, weder seine angebohrnen noch erworbenen.

2. Für die freyen vollkommenen Nächstenpflichten, deren Materie nicht erzwungen werden kann: Niemand darf irgend einen Menschen wider seine Zwecke behandeln, oder niemand darf einen Menschen so behandeln, daß er dadurch seinen vernünftigen Zwecken offenbar widerspricht, sollte es auch ohne Verletzung seiner Rechte geschehen können.

§. 632.

Unter der erstern Formel sind nun folgende Pflichten enthalten:

1. Niemand darf die Persönlichkeit, (§. 597.) des Andern widerrechtlich verletzen. Dieses kann geschehen: a) durch widerrechtliche Beraubung des Lebens; denn dieses ist die Bedingung, ohne welche der Mensch gar nicht in der Sinnenwelt als Person erscheinen kann. Also tödte keinen Menschen widerrechtlich, weder directe noch indirecte, weder auf einmahl noch nach und nach, — sey nie absichtlich weder nahe noch entfernte Ursache des Todes eines Menschen. b) Durch widerrechtliche Verletzung seines Leibes; denn dieser ist die Bedingung seines Lebens. Also verletze nicht den Körper eines Andern weder durch widerrechtliches Schlagen, Verwunden, Verstümmeln, u. s. w., auch nicht einen Theil desselben. Denn er gehört, obgleich als ein zufälliger Bestandtheil, dennoch zu seiner Person. c) Durch widerrechtliche Verletzung seiner Gesundheit,

seiner nothwendigen Ruhe und Leibeserqaickung, u. s. w. Also verletze alle diese Güter des Andern nie widerrechtlich. Denn sie sind die Bedingungen seiner Persönlichkeit auf dieser Erde.

§. 633.

Wer einen Andern widerrechtlich und absichtlich tödtet, begehet einen Mord, und heißt ein Mörder, der entweder ein grober oder feiner seyn, sein Verbrechen geradezu oder durch Umschweise und List begehen kann. Die Quellen des Mordes sind mancherley: Vorurtheile der Ehre, Leichtsinn, Eitelkeit, (wie im Duelle,) Rachsucht, Noth und Verzweiflung, und überhaupt alle ausschweifende Leidenschaften. Obgleich die Grade der Schuld sehr verschieden seyn können, so zeigt doch dieses Verbrechen allemahl einen großen Mangel an Achtung gegen die Menschheit an. Die Verletzung des Körpers und der Gesundheit hängen genau zusammen. Die verschiedenen indirecten Arten, wie dieses geschehen kann, lehrt die Erfahrung.

§. 634.

Da die Sittenlehre nicht bloß die Materie, sondern auch die Form oder die innere ernstliche Gesinnung gebietet, nie etwas zu wollen, was diesen Gesetzen widerspricht; so ist jedermann hierdurch auch zugleich verpflichtet, alle Behutsamkeit im Gebrauche der Sachen anzuwenden, wodurch ein Anderer leicht getödtet, verwundet werden, oder sonst Nachtheil leiden kann, damit er, obgleich nicht absichtlich, auf

keine

keine Weise eine Ursache an der Verletzung des Lebens oder der Gesundheit eines Andern werde.

§. 635.

2. Niemand darf die Freyheit, (§. 597,) irgend eines Menschen widerrechtlich hemmen. Also a) weder den freyen Gebrauch seiner Erkenntnißkräfte; hindere niemanden in dem freyen Gebrauche seiner Sinne, seiner Einbildung und seines Verstandes, laß jeden frey, auch laut denken und empfinden, d. i. frey reden und schreiben, wenn er nur deine Rechte dadurch nicht antastet; hemme nie widerrechtlich die Aufklärung des Verstandes, noch die Mittel dazu, u. s. w.: b) noch den freyen rechtmäßigen Genuß seines Glücks; störe niemanden mit Gewalt widerrechtlich in seinen rechtmäßigen Vergnügungen; maße dir nicht an, ihm ein Glück nach deiner Weise aufzudringen, u. s. f.: c) laß jedem seinen freyen Willen, zwinge ihn auch nicht widerrechtlich zu seiner Pflicht: denn daß er gut werde, kann deine Gewalt nicht bewirken; du würdest ihn also nur aus Eigennutz zwingen und ihn also doch als Mittel behandeln.

§. 636.

Ein Mittel, diese Pflicht gehörig auszuüben, ist, daß wir auch bey dem Gebrauche unsrer eigenen Freyheit immer mit darauf Rücksicht nehmen, daß wir der Freyheit Anderer nicht zu nahe treten, und uns auch da, wo die Grenzen unsrer Freyheit ungewiß sind, lieber mehr als es streng'=erweislich ist, einschränken und mäßigen. Hierzu ist also jedermann ebenfalls verpflichtet.

§. 637.

Die Ungerechtigkeit gegen die Freyheit Anderer heißt Tyranney, Despotismus, und wer die Freyheit Anderer widerrechtlich angreift, ist im allgemeinen ein Tyrann, ein Despot, er mag es in seinem Hause, oder in der Schule, oder im Staate thun. Die Quellen des Despotismus sind vorzüglich Ehrgeitz und Stolz.

§. 638.

3. Hindere keinen Menschen widerrechtlich im Gebrauche der Sachen, auf welche er ein Recht hat; es sey nun ein angebohrnes, (§. 603.) wie das Recht auf seine Geistes- und Leibeskräfte, auf die nothwendigen äußern Bedingungen seiner Existenz und auf die allgemeinen Bedingungen des menschlichen Lebens; oder ein erworbenes, wie das Recht auf einzelne bestimmte Sachen in der Welt, die er ausschließlich brauchen will, oder auf seine erworbenen Kräfte. Also a) entziehe niemanden widerrechtlich die nothwendigen äußern Bedingungen des Lebens, Luft, Wasser u. s. w., die nothwendigen Erhaltungs- und Nahrungsmittel; b) entziehe niemanden widerrechtlich sein erworbenes Eigenthum, es sey nun directe oder indirecte.

§. 639.

Die Gerechtigkeit gegen das Eigenthum Anderer wird insbesondere Ehrlichkeit genannt, welcher die Unehrlichkeit entgegen steht, obgleich der letztere Begriff nicht alle Arten von Ungerechtigkeiten gegen fremdes Eigenthum unter sich zu fassen scheint. Diese sind

a)

a) Raub, d. i. gewaltsame Entreißung eines fremden Eigenthums; b) Diebstahl, d. i. heimliche Entwendung des Eigenthums eines Andern, es geschehe nun geradezu oder durch Umschweife, (mit List;) c) Betrug, d. i. Entwendung des fremden Eigenthums mit einer erschlichenen, aber bloß scheinbaren Einwilligung des Andern. Jedoch wird der letztere Begriff oft in einem weitern Verstande gebraucht.

§. 640.

4. Hindere die Menschen nicht widerrechtlich, Verträge mit einander zu schließen, ihre Sachen und Rechte einseitig oder wechselseitig zu veräußern, und dergleichen von Andern, die sie ihnen freywillig antragen, anzunehmen, u. s. w. Denn du würdest sie sonst in ihrer rechtmäßigen Freyheit stören.

§. 641.

5. Störe niemanden auf eine widerrechtliche Art in der Verfolgung und Vertheidigung seiner Rechte, auch wenn er dabey diejenigen, welche seine Rechte antasten, verletzen sollte, um sie zu nöthigen, daß sie ihn seine Rechte ungestört ausüben lassen.

§. 642.

Alle diese Pflichten beruhen auf Maximen, deren Gegentheil der Möglichkeit einer moralischen Natur in Andern geradezu widerspricht. Sie gehören zur Sicherheit der menschlichen Rechte, und werden in dieser Rücksicht auch Pflichten der Sicherheit genannt, welche in Beziehung auf Andere sämmtlich negativ sind.

Die Fertigkeit, sie zu beobachten, heißt die strenge, (äußere,) Gerechtigkeit.

§. 643.

Alle bisher genannte Pflichten der Sicherheit sind Zwangspflichten, (§. 244,) d. h. wir müssen jedem Menschen das Recht zugestehen, daß er die Sicherheit, seine äußerlich-vollkommenen Rechte auszuüben, also die Materie dieser Pflichten, von uns mit Gewalt erpressen kann. Unterdessen ist es doch keine unbedingte Pflicht, gegen den Gewalt zu brauchen, welcher uns beleidiget, sondern nur eine bedingte Selbstpflicht, wie unten gezeigt werden wird. Aber es ist für jedermann unbedingte Pflicht, das zu leiden, wozu der Andere äußerlich-vollkommen berechtiget ist.

§. 644.

Die Pflichten der Sicherheit sind ganz allgemeine menschliche Pflichten, und können durch keinen willkührlichen Stand aufgehoben werden. Sie sind Pflichten im unveränderlichen Naturstande, gelten also für jedermann unter allen Umständen. Da aber durch die willkührlichen Stände sich die vollkommenen Rechte der Menschen ändern können, so werden die Rechte, welche in jedem willkührlichen Stande des Menschen ihm zukommen, zugleich mit erwogen werden müssen, um zu bestimmen, was die Pflicht in einzelnen Fällen erfordere.

§. 645.

Da im veränderlichen Naturstande sich noch niemand ein äußerlich-vollkommenes Recht auf unsre

Hand-

Handlungen oder Dienstleistungen erworben hat, (§. 589;) so folgt, daß in demselben alle äußerlich-vollkommene Pflichten in bloßen Unterlassungshandlungen bestehen: so bald sich aber ein Anderer Rechte auf meine Person, auf meine Handlungen und Dienste erworben hat; so werden durch die äußerlich-vollkommenen Pflichten auch Begehungshandlungen, nämlich wirkliche Leistungen geboten, in wie fern der Andere sich ein Recht darauf erworben hat.

§. 646.

In wie weit sich ein Anderer kein Recht durch Verträge auf meine positiven Handlungen erworben hat, bleiben wir gegen denselben auch durch alle bedingte Stände hindurch in Ansehung der äußerlich-vollkommenen Pflichten in dem Verhältnisse des veränderlichen Naturstandes. Wir sind also auch in bedingten Ständen zu keiner positiven Hülfe äußerlich-vollkommen verpflichtet, als zu derjenigen, zu welcher wir uns durch einen Vertrag selbst verpflichtet haben, worauf wir also dem Andern ein äußerlich-vollkommenes Recht gegen uns gegeben haben.

§. 647.

Durch die zweyte Formel, (§. 629,) sind solche Pflichten bestimmt, deren Materie zwar nicht allemahl erzwungen werden kann, wodurch wir aber doch auch allemahl einen Andern wider seine vernünftigen Zwecke behandeln, es geschehe dieses nun innerlich in Gedanken und Vorsätzen, oder äußerlich mit der That. Durch die Uebertretung der obigen Pflichten werden die Menschen gegen ihre Zwecke behandelt, aber es werden

den obendrein noch ihre äußerlich-vollkommenen Rechte verletzt, und daher konnte Zwang gegen sie gebraucht werden. Durch Uebertretung derer, die jetzt abgehandelt werden sollen, werden Andere so gegen ihre Zwecke behandelt, daß dabey nicht ihre äußerlich-vollkommenen Rechte verletzt werden.

§. 648.

Unter der zweyten Formel, (§. 629,) stehen daher folgende Pflichten:

1. Behandle Andere niemahls so, daß du dadurch eine Ursache wirst, wodurch die Erreichung ihrer Bestimmung erschwert oder gar hypothetisch-unmöglich gemacht wird. Denn du würdest sie in diesem Falle offenbar gegen ihre Zwecke behandeln, und also gewiß eine unmoralische Denkart zeigen. Die Pflicht kann zwar nicht unbedingt gebieten, jeden Menschen so zu behandeln, daß man ihm dadurch die Erreichung seiner Bestimmung erleichtert; denn das können wir nicht immer: aber etwas mit ihnen vorzunehmen, wodurch sie offenbar gehindert wird, muß der Pflicht allemahl widersprechen, weil die sittliche Bestimmung der Menschen ein sittlicher Zweck ist, dem also niemand entgegen handeln darf.

§. 649.

Die Bestimmung der Menschen besteht darin, daß sie alles in der Welt zu ihrer sittlichen Cultur anwenden, (§. 428.) Diese kann aber in Andern gehindert werden: a) wenn wir sie zu unsittlichen Handlungen verführen oder ihre unsittlichen Zwecke mit ausführen helfen; b) wenn wir ihre unsittliche oder bestimmungswidrige

widrige Handlungsweise billigen und sie durch unsern Beyfall dazu aufmuntern; c) wenn wir sie absichtlich in Unwissenheit und Irrthümer stürzen, welche der Ausübung ihrer Pflichten hinderlich sind; d) wenn wir sie geflissentlich in einem Zustande erhalten, in welchem sich ihre sittliche Vernunft nicht entwickeln kann; e) wenn wir ihnen die Mittel gänzlich entziehen, welche sie zur Erreichung ihrer moralischen Absichten nöthig haben.

§. 650.

Einen Andern zu unsittlichen Handlungen zu verführen muß dem Sittengesetze allemahl widersprechen, und daher unbedingt verboten seyn. Denn das Sittengesetz gebietet nur sittliche Zwecke hervor zu bringen. Einen Andern zu unsittlichen Handlungen verführen heißt aber, ihn bereden, daß er statt einer guten Maxime eine böse erwähle. Ein Verführer zum Bösen verräth daher auf eine doppelte Art einen bösen Willen: a) daß er selbst unsittliche Zwecke billiget, und b) daß er auch noch Miturheber der bösen Handlungen Anderer ist, und also Andere wider ihre Zwecke zu unsittlichen Handlungen bestimmt.

§. 651.

Andere, die sich selbst wegwerfen, oder unnütze, der Bestimmung der Menschheit widersprechende Künste treiben, durch Beyfall aufzumuntern, sich an ihren verächtlichen Geschäften zu belustigen, sie dafür zu belohnen u. s. w., ist allemahl unrecht. Denn wir werden dadurch nicht nur Ursachen, daß sie ihre Bestimmung nicht besser erreichen, sondern geben auch durch unsern

sern Beyfall ihren unmoralischen Maximen Beystimmung, und verleihen ihnen dadurch eine größere Stärke. Daher gilt es allgemein, daß niemand zur Befriedigung seiner Neigungen und Begierden Andere gebrauchen soll, wenn diese sie nicht anders als auf eine unmoralische Art befriedigen können.

§. 652.

Wer die unsittlichen Zwecke Anderer mit ausführen hilft, ist a) selbst eine Mitursache unsittlicher Zwecke, und b) die Ursache, daß sie ein Anderer zu Stande bringt, dessen Wille vielleicht allein nicht so stark gewesen wäre, sie wirklich zu machen, und der also auch nicht in dem Laster die Fertigkeit erlangt hätte, wenn ihm ein Anderer nicht vorher dazu behülflich gewesen wäre. Wer also an Anderer Vergehungen Theil nimmt, vergrößert zugleich das Laster des Andern, bringt also in ihm etwas hervor, was seiner Bestimmung gänzlich widerspricht, und behandelt ihn also gänzlich gegen seine Zwecke.

§. 653.

Zwar hat im Naturstande kein Mensch ein äußerlich-vollkommenes Recht, von Andern die Wahrheit unbedingt zu fordern, auch nicht einmahl das Recht, mit Gewalt zu fordern, daß er ihn nicht belüge, d. i. absichtlich falsche Vorstellungen beybringe. Aber so viel ist doch offenbar, daß der Andere gegen seine Bestimmung behandelt wird, wenn ich ihn absichtlich so belüge, oder mit allem Fleiße in solche Unwissenheit stürze, daß er dadurch verführt werden muß, entweder illegale Handlungen zu begehen, oder doch gehindert wird, sei-

ne

ne Pflichten gehörig zu erkennen, und also auch darnach zu thun. Denn wenn auch der Andere dabey selbst unschuldig bliebe, so wäre ich doch Ursache, warum seine sittliche Vernunft unentwickelt bleibt, und hätte ihn also offenbar gegen seine Bestimmung behandelt.

§. 654.

Eben so sehr widerspricht es der Bestimmung der Menschen, sie mit allem Fleiße in dem Zustande der Dummheit, der Armuth, der Sclaverey u. s. w. zu erhalten, ihre Aufklärung recht absichtlich zu hindern, und ihnen daher alle Mittel, die in unsrer Gewalt sind, sie aus jenen Zuständen zu befreyen, zu versagen, und es muß eine solche Denkungsart auch durch den Begriff anderer Menschen überhaupt, schlechthin verboten seyn. Denn wir würden dadurch ihrer Bestimmung geradezu entgegen handeln.

§. 655.

Die Mittel, die moralischen Absichten des Menschen auszuführen, sind seine Kräfte. Diese sind nun theils solche, auf welche der Mensch ein äußerlich-vollkommenes Recht hat, theils solche, auf welche er nur ein äußerlich-unvollkommenes Recht hat, die also zugleich von dem Willen Anderer mit abhängen. Hier ist nur von den letztern die Rede. Denn die erstern anzutasten ist durch eine Zwangspflicht verboten. Die vorzüglichsten Mittel der letztern Art sind: 1. Die Ehre, oder das vortheilhafte Urtheil Anderer von ihrem Werthe. Denn diese erleichtert ihre moralische Wirksamkeit außerordentlich, indem sie ihnen das Zutrauen Anderer und ihre thätige Beyhülfe und Unterstützung

stützung verschafft, und eine große Menge von Hindernissen, die sonst der Erreichung ihrer Zwecke entgegen stehen, hebt; 2. die äußern Verhältnisse, welche die Ausführung ihrer moralischen Zwecke erleichtern, als: ihr Wirkungskreis, die Gesellschaft und Verbindungen, in welchen sie stehen, ihr Amt, Stand u. s. w.

§. 656.

Die Ehre ist entweder die gemeine oder besondere höhere Ehre. Erstere heißt der ehrliche Nahme, die Unbescholtenheit, und ist mehr negativ; sie besteht in dem Urtheile, daß das Betragen eines Menschen ohne Tadel sey, und daß er die gemeinen Geschicklichkeiten seines Standes und Amtes besitze. Die besondere Ehre besteht in dem Urtheile, daß einem Andern noch vorzügliche Tugenden und Geschicklichkeiten zukommen. Beyde sind entweder verdient oder unverdient, je nachdem ein Mensch derselben würdig ist oder nicht.

§. 657.

Die verdiente Ehre, (§. 656,) eines Andern anzutasten, oder ihn darum zu bringen, ist unbedingt verboten. Denn da man ihm dadurch ein gerechtes Mittel seiner moralischen Wirksamkeit entzieht, und seine ganze Bestimmung eben in dieser Wirksamkeit besteht; so würde man ihn offenbar gegen seine Bestimmung behandeln, wenn man ihm seine ihm zukommende Ehre auf irgend eine Art entziehen wollte.

§. 658.

Die Ehre eines Andern kann von mir auf eine doppelte Art angegriffen werden: 1. wenn ich ihm die

Ehre,

Ehre, die ihm doch gebührt, in Gedanken, oder in Worten, oder andern Zeichen versage, und ihm meine Verachtung zu verstehen gebe; 2. wenn ich das Urtheil Anderer umzuändern suche, damit sie ihn entweder weniger ehren, oder damit er aus der Ehre in Schande verfällt. Die Schande aber ist das Urtheil von dem Unwerthe eines Andern.

§. 659.

Worte, die weiter nichts als Verachtung gegen einen Andern oder dessen Schande ausdrucken, heißen Schimpfreden. Sie zeigen daher den Willen an, des Andern Ehre zu schmälern oder gar zu vernichten. Sie gegen einen, der Ehre verdient hat, zu gebrauchen, ist schlechthin verboten. Einen Andern in unverdiente Schande bringen, heißt ihn verleumden; und die Verleumdung ist eine Bemühung, Andere zu überreden, daß jemand die Ehre, welche ihm zukommt, nicht verdiene, und daß ihm statt dessen Schande beygelegt werden müsse. Sie ist ein dreyfaches Laster. Denn 1. stürzt sie Andere muthwillig in einen Irrthum, der sie in Ausübung ihrer Pflicht, (dem Andern Ehre widerfahren zu lassen,) hindert; 2. beraubt sie einem Andern ein Mittel seiner sittlichen Wirksamkeit; und 3. ist sie eine verbotene Lüge, d. i. eine Unwahrheit aus unsittlicher Absicht, Andern zu schaden, und erniedriget also ihren Urheber außerordentlich tief.

Anm. Ich glaube nicht, daß jemand im Naturstande ein Zwangsrecht habe, Ehre von dem Andern zu fordern, nicht einmahl allgemein, daß er ihn nicht verleumde. Denn jeder muß über den Werth des Andern frey urtheilen können, und wenn er sich oder Andere

Andere belügt, so handelt er zwar sehr unmoralisch und schlecht, aber die äußerlich-vollkommenen Rechte eines Andern verletzt er doch nicht. Es giebt indessen Fälle, wo der Andere durch Verleumdungen und Schimpfreden meine äußern Rechte verletzt, und nur in diesen Fällen kann ich ein Recht haben, Zwangsmittel gegen die Beschimpfungen und Verleumdungen des Andern zu brauchen. Ein solcher Fall ist es, wenn der Andere durch Schimpfreden einen directen Angriff auf meine Ruhe und Zufriedenheit macht, oder wenn er seine Verleumdungen als Mittel gebraucht, mich in meinen Rechten zu kränken, mir mein Eigenthum zu entziehen, mich aus meinem Amte zu drängen u. s. w. Hier ist die Verleumdung ein reeller Angriff auf ein bestimmtes Recht. Dieses kann ich aber gegen jeden Angriff mit Gewalt vertheidigen, es werde nun mit der That oder mit Worten angegriffen.

§. 660.

Die vorzüglichste Quelle der Schimpfreden ist der Zorn, d. i. ein heftiger Affect, welcher aus der Vorstellung eines vermeinten Unrechts oder einer vermeinten Beleidigung entsteht. Die Verleumdung hat entweder in dem Leichtsinne oder in der Bosheit ihren Grund. Im erstern Falle sind gemeiniglich die Geschwätzigkeit, d. i. der Hang zum allzuvielen Reden, der Witz oder der Hang zu lächerlichen und frappanten Gedanken, und die Spötterey, d. i. die Neigung, aus den Vorstellungen der Fehler Anderer Vergnügen zu schöpfen, ihr Grund. Im andern sind Neid und Schadenfreude die häufigsten veranlassenden Ursachen. Der Neid ist die Betrübniß über die Vorzüge des Andern, und die Schadenfreude ist die Lust an des Andern Unlust.

§. 661.

Daß man auch gegen die vernünftigen Zwecke Anderer arbeite, wenn man ihre rechtmäßigen Verbindungen, wodurch sie vornehmlich sich in ihrer moralischen Thätigkeit zeigen können, schwächt, zerreißt oder verhindert, ist offenbar, und daher ist dieses ebenfalls schlechthin verboten. Mache also niemanden seine Freunde unrechtmäßiger Weise abwendig, entziehe ihm nicht aus Leichtsinn oder aus Bosheit das Vertrauen seiner Obern, oder der Menschen, von denen seine Nützlichkeit abhängt; verdränge ihn nicht widerrechtlich aus seinen Aemtern, Würden oder andern Verbindungen.

§. 662.

Gesetzt, ein Anderer verdiente wirklich die Ehre nicht, welche er genießt, sey seiner Aemter und Würden unwerth, u. s. w.; so sind wir doch noch nicht berechtigt, ihn um beydes zu bringen, denn diese sind als Glücksgüter anzusehen, die wir gar oft in den Händen unwürdiger Menschen sehen, ohne daß wir deßhalb berechtigt sind, sie ihnen zu entreißen und sie nach Würdigkeit auszutheilen. Ob wir daher gleich nicht verpflichtet werden können, Andern immer Ehre widerfahren zu lassen, die sie nicht verdienen; so sind wir doch nicht als Richter gesetzt, um ihnen auch das zu nehmen, was ihnen nicht gebührt. Es darf dieses daher nicht eher geschehen, als bis uns eine besondere ausdrückliche Pflicht dazu auffordert.

§. 663.

2. Denke und handle gegen Andere niemahls so, daß du, wenn dieses auch ohne Verletzung ihrer Rechte geschehen könnte, ihre Glückseligkeit nicht achtest, und sie deinen beliebigen Zwecken nachsetzest. Denn deine Vernunft lehrt dich, daß die Glückseligkeit ein allgemeiner Zweck aller Menschen ist. Wenn du nun diesen deinen beliebigen Zwecken nachsetzen wolltest, so würdest du Andere offenbar gegen ihre Zwecke behandeln.

§. 664.

Befriedige also deine Neigungen nie so, daß du deßhalb die in einer moralischen Ordnung wichtigern Zwecke Anderer vernichten müßtest; thue dieses nicht, wenn sie auch gleich darein willigen. Denn eine solche Einwilligung ist allemahl gegen ihre moralische Bestimmung.

§. 665.

Das Mißvergnügen an dem Wohlseyn Anderer, d. i. der Neid, die Schadenfreude oder das Wohlgefallen an Anderer Unglück und Schaden, die Grausamkeit oder die Lust an den Schmerzen des Andern, wovon wir selbst die Ursachen sind, ferner die Begierde, andern Leuten etwas zum Possen zu thun, d. i. ihnen durch kleine Schäden Verdruß zu verursachen, sind also Gesinnungen, welche dem Sittengesetze unbedingt widerstreiten, ob wir gleich dadurch nicht allemahl die äußerlich-vollkommenen Rechte Anderer verletzen.

Anm.

Anm. Der Neid und die Schadenfreude verletzen die vollkommenen Rechte Anderer an sich betrachtet gar nicht; die Grausamkeit nicht allemahl. Denn ich kann auch grausam gegen einen Andern seyn, wenn ich ihm in der Noth meinen Beystand, den ich ihm doch leicht gewähren könnte, versage. Eben so kann ich jemanden einen Possen spielen, ohne eben seine Rechte zu verletzen.

§. 666.

Die Gerechtigkeit, wodurch der Mensch innerlich geneigt ist, alle freye vollkommene Pflichten, (§. 630,) gegen Andere zu erfüllen, wird insonderheit Rechtschaffenheit oder innere Gerechtigkeit genannt; das Gegentheil ist Schurkerey, innere Ungerechtigkeit. Die erstere ist eine Folge der allgemeinen practischen Menschenliebe, (§. 583.) In der That gehören die Pflichten der Rechtschaffenheit auch nur zur Sicherheit der Zwecke Anderer. Denn sie gebieten sämmtlich nur eine negative Achtung gegen Anderer Zwecke, nämlich wenigstens eine solche Gesinnung gegen die rechtmäßigen Zwecke Anderer zu haben, wodurch sie nie gehindert werden können.

Anm. Daß man die Pflichten der innern Gerechtigkeit zu den äußerlich-unvollkommenen zu zählen pflegt, gründet sich auf die falsche Definition der äußerlich-vollkommenen Pflichten, als ob sie nämlich solche Pflichten wären, die erzwungen werden könnten. Aus der obigen Zergliederung der moralischen Begriffe, (Th. 2, Abschn. 1,) ergiebt sich aber, daß dieses nur ein Merkmahl einer gewissen Art äußerlich-vollkommener Pflichten sey, welches noch dazu gar nicht zu dem Begriffe der Pflicht gehört. Am allerwenigsten kann es erlaubt seyn, eine Eintheilung der Pflichten darauf

auf zu bauen. Die äußere Pflicht ist allemahl vollkommen oder unbedingt, wenn das Gegentheil der Maxime der Natur des Andern im Begriffe also allemahl widerspricht.

B.

Bedingte oder unvollkommene.

§. 667.

Wir sind aber nicht bloß verpflichtet, Andern Sicherheit zu gewähren; wir sollen ihnen auch freywillige Beyhülfe zur Erreichung und Beförderung ihrer erlaubten Zwecke leisten, (§. 582.) Dazu aber sind wir bloß äußerlich-unvollkommen verbunden, weil es viele Fälle geben kann, wo wir Andern weder Beystand leisten können noch sollen, und diese Pflichten also Ausnahmen zulassen. Die äußerlich-unvollkommenen Pflichten können Pflichten der freywilligen Hülfe heißen.

§. 668.

Die gebotenen und erlaubten Zwecke, die sich jeder Mensch setzen soll und darf, sind Tugend und Glückseligkeit in Harmonie, (§. 433.) Die Mittel, wodurch die Menschen beyde allein wirklich machen können, sind ihre Kräfte, (§. 365.) theils innere, theils äußere. Die erstern erfordern, wenn sie zu den Zwecken tauglich werden sollen, sittliche Bildung; die letztern können selten ohne vereinigte Kräfte Mehrerer erworben werden. Es muß also ein allgemeiner Vernunftzweck aller Menschen seyn: 1. ihre eigenen Kräfte sittlich zu bilden, und 2. die äußern Dinge mit

sich

sich in eine solche Verbindung zu bringen, als es ihre Tugend und Glückseligkeit erfordern.

§. 669.

Wenn nun die Kräfte eines jeden Menschen zureichten, alle seine Zwecke in sich selbst zu Stande zu bringen; so würde die Mühe, welche sich Andere geben wollten, seine Zwecke zu realisiren, überflüssig seyn, und die Pflicht würde bloß erfordern, die Realisirung seiner moralischen Zwecke zu billigen. Da aber die Erfahrung lehrt, (§. 578.) daß die Kräfte keines Menschen zureichen, alle seine sittlichen Zwecke wirklich zu machen, und doch jeder Kräfte hat, die er in einer moralischen Ordnung nicht so gut für eigene, als für fremde Zwecke brauchen kann; so ist hierdurch der moralischen Wirksamkeit der Menschen ein großes Feld eröffnet.

§. 670.

Das Bedürfniß Anderer, oder die Vorstellung, daß zu einem gewissen guten oder doch erlaubten Zwecke ihre Kräfte nicht hinreichen, entweder weil ihnen diese Art der Kräfte gänzlich fehlt, oder weil sie dieselben zu andern ebenfalls nützlichen Zwecken zu verwenden verpflichtet sind, enthält also den nächsten; daß aber die Befriedigung oder die Abhelfung dieses Bedürfnisses durch unsern Beystand allgemein gewollt werden könne, d. i. unter das Sittengesetz passe, den entfernten oder obersten Verpflichtungsgrund, (§. 210.) zu den äußerlich-unvollkommenen Pflichten. Denn wenn Andere unsrer Hülfe nicht bedürften, so würden wir ihre moralische Thätigkeit nur hemmen,

 also

also etwas sehr Böses thun; und wenn unsre Beyhülfe nicht nach einem allgemeinen Gesetze geschehen könnte, so wäre sie eine Handlung, die dem Sittengesetze widerspricht.

§. 671.

Die allgemeinste Formel für alle äußerlich-unvollkommene Pflichten kann daher so ausgedruckt werden: Befördere alle gute und erlaubte Zwecke Anderer, die deiner Beyhülfe bedürfen, so viel du kannst und deine übrigen Pflichten es verstatten. Denn wenn du dieses nicht thätest, so würde es anzeigen, daß du die Zwecke Anderer nicht ernstlich wolltest, und daß du ihren moralischen Zwecken deine weniger wichtigen Zwecke, (welche dir die Pflicht nicht zu befördern gebietet,) nachsetztest, d. h. daß du nach Maximen verführest, in welchen du Andere als bloße Mittel betrachtest.

§. 672.

Die beyden allgemeinsten Zwecke, die sich jedermann in dem menschlichen Leben setzen kann, sind Tugend, als Hauptzweck, und moralische Glückseligkeit, als nothwendiger Nebenzweck, (§. 433.) Nun können wir weder den einen noch den andern unmittelbar in andern Menschen außer uns hervor bringen. Denn die Tugend ist eine Wirkung der Freyheit, und kann daher durch keine fremde Kraft hervor gebracht werden. Jeder muß sie in sich selbst bewirken. Daß aber die Glückseligkeit, deren sich jemand bewußt wird, moralisch sey, hängt ebenfalls bloß von seiner eigenen Tugend ab, ob er sich nämlich derselben würdig gemacht hat oder nicht.

§. 673.

§. 673.

Alle Zwecke, welche wir in Andern wirklich machen können, bestehen allein in gewissen natürlichen Wirkungen, welche sie zur eigenen Hervorbringung ihrer Zwecke bedürfen. Denn wir können 1. in Andern die nothwendigen Bedingungen entwickeln, erhalten und schützen, ohne welche sie in der Welt weder Tugend üben, noch glücklich seyn können, die nothwendigen Hindernisse wegräumen, und die Schranken erweitern, welche ihrer moralischen Thätigkeit im Wege stehen; 2. wir können ihre zufälligen und erlaubten Zwecke auf mancherley Art befördern, zufällige Mittel der Glückseligkeit und Tugend herbey schaffen, die zufälligen Hindernisse heben, u. s. f.

§. 674.

Daher können alle äußerlich-unvollkommene Pflichten in Pflichten des nothwendigen und in Pflichten des zufälligen Beystandes eingetheilt werden. Erstere haben die Mittel zum Zwecke, welche zur Erreichung ihrer Bestimmung als nothwendig erkannt werden, und welche sie ohne Andere gar nicht erreichen könnten; sie können daher auch Pflichten der Nothwendigkeit heißen: letztere haben die zur Bestimmung Anderer auch allenfalls entbehrlichen Dinge zum Zwecke, und können auch Pflichten der Bequemlichkeit genannt werden.

§. 675.

Die Pflichten der Nothwendigkeit betreffen entweder innere oder äußere Zwecke des Andern. Un-

ter die äußern nothwendigen Zwecke der Menschen gehört: 1. die Erhaltung ihres Leibes und Lebens; 2. die Erhaltung ihrer Gesundheit; 3. die Entfernung und Verbesserung derjenigen äußern Verhältnisse, welche ihrer Tugend und ihrer Glückseligkeit außerordentlich starke Hindernisse in den Weg legen. Die innern nothwendigen Zwecke des Menschen lassen sich auf folgende bringen: 1. die sittliche Cultur des Verstandes; 2. die sittliche Cultur des Willens; 3. die Mittel des Genusses einer moralischen Glückseligkeit.

§. 676.

Leib und Leben sind die nothwendigen Bedingungen, ohne welche der Mensch in der Sinnenwelt gar nicht existiren und wirken kann. Also ist es Pflicht, den Leib und das Leben anderer Menschen zu schonen, zu erhalten und zu schützen, wo wir wissen und können. Es ist demnach insbesondere Pflicht:

1. Alles, was in unsrer Gewalt steht, dazu beyzutragen, daß das Leben Anderer durch unsern Beystand, wo er nöthig ist, gerettet werde. Stehe Andern in Lebensgefahr bey, rette sie aus Unglücksfällen, — schütze sie gegen ungerechte Angriffe auf ihr Leben, befreye sie von gefährlichen Krankheiten, u. s. w.: alles dieses thue, so viel es deine Kräfte und deine übrigen Pflichten dir möglich machen.

2. Stehe denen Menschen bey, die wegen ihrer Kindheit, oder wegen ihres Alters, oder ihrer sonstigen Umstände ihr Leben nicht erhalten können, und welche deiner Hülfe bedürfen. Laß also keinen

Men-

Menschen, der unfähig ist, sein Leben selbst zu erhalten, umkommen oder verderben.

3. Wenn sich Andere in einem Zustande befinden, wo sie ihrer selbst nicht mächtig sind, und sich selbst in Lebensgefahr stürzen oder ihr Leben selbst antasten; so halte sie ab und hindere ihr Unternehmen mit Gewalt, bis sie wieder zu ihrem Selbstbewußtseyn gelangen.

4. Thue alles, was in deiner Gewalt ist, die nothwendigen Mittel herbey zu schaffen, welche Andern einen solchen Körper zu verschaffen oder zu erhalten fähig sind, wodurch sie in der Welt viel ausrichten können, und in welchem das dauerhafteste, längste und thätigste Leben möglich ist.

5. Wenn andere Menschen ihre eigenen Rechte nicht selbst verwalten können, so vertritt du ihre Stelle so viel als es dir möglich ist; leihe Andern deine körperlichen oder geistigen Kräfte zu ihren Zwecken, wenn sie selbst daran Mangel leiden, so viel es deine übrigen Pflichten verstatten.

§. 677.

Die Gesundheit ist zwar keine nothwendige Bedingung der Ausübung der Tugend, aber sie ist doch 1. das hauptsächlichste Mittel einer ausgebreiteten und langen moralischen Thätigkeit, und 2. ein wesentlicher Theil der menschlichen Glückseligkeit. Also ist es auch eine Pflicht der Nothwendigkeit, die Gesundheit Anderer zu schonen und zu erhalten, sie, wenn sie in Gefahr gerathen, ihre Gesundheit zu verlieren, zu warnen,

nen, und alle Zufälle, welche ihnen dieselbe rauben könnten, möglichst von ihnen abzuwenden. Befreye sie, wo du kannst, von ihrer Krankheit und ihren körperlichen Leiden, u. s. f.

§. 678.

Der Mangel alles Eigenthums oder doch der täglichen nothwendigen Bedürfnisse des Lebens ist eine so unglückliche äußere Lage, daß durch dieselbe nicht nur der Genuß der Glückseligkeit, sondern auch die Ausübung und Entwickelung der Tugend, und ihre ganze sittliche Bestimmung, die moralische Cultur, außerordentlich gehemmt und gehindert wird. Daher ist es Pflicht der Nothwendigkeit, Andere aus dieser Lage heraus zu reißen, ihnen einen Theil seines Eigenthums aufzuopfern und ihnen ein erträglicheres Schicksal zu verschaffen, so viel man kann.

§. 679.

Da unterdessen der pflichtmäßige Zweck unsrer Unterstützung kein anderer seyn kann, als den Bedürfnissen des Andern zu Hülfe zu kommen, um seine sittliche Wirksamkeit möglich zu machen; so kann ein solcher Beystand unmöglich erlaubt seyn, wenn wir offenbar sehen, daß wir sie dadurch hemmen und Andere nur noch mehr in ihren Lastern unterstützen. Daher ist es Recht und oft sogar Pflicht, Andern unsre Hülfe, (ohne Gegendienste dafür zu fordern,) abzuschlagen, wenn wir sehen, daß es nur an ihrem unmoralischen Willen liegt, daß sie sich ihre Bedürfnisse nicht selbst verschaffen, daß nur Ueppigkeit und Faulheit sie daran hindern, und daß sie nur geneigt sind, uns für sich arbeiten

ten zu lassen, und also uns als bloße Mittel zu brauchen.

§. 680.

Man muß daher mit der Austheilung seiner Dienste und seines Vermögens sparsam umgehen, und sie nur da umsonst weggeben, wo es die Noth erfordert. Besonders ist eine solche Sparsamkeit nöthig: 1. wenn das Vermögen, umsonst zu dienen, leicht erschöpft wird, und zu vermuthen ist, daß viele andere Gelegenheiten vorkommen können, wo wir noch weit stärker verpflichtet sind; 2. wenn der Andere, der unsre Dienste umsonst verlangt, eigennützig und parteyisch denkt, und gar nicht in sehr großer Noth ist; 3. wenn sie dem Andern bloß zur Bequemlichkeit und Vergnügen dienen, und wir doch der Noth Anderer dadurch abhelfen könnten.

§. 681.

Was die innern Zwecke, (§. 675.) des Menschen betrifft, so ist offenbar, daß kein Mensch einer sittlichen Handlung fähig ist, wenn nicht sein Verstand bis zu einem gewissen Grade entwickelt ist, und daß der Mensch ohne denselben weder seine Tugend noch sein Wohlseyn besorgen kann. Also leidet es keinen Zweifel, daß die Cultur desselben ein nothwendiger Zweck sey. Jedermann weiß aber auch, daß derjenige, welcher schon seine Erkenntnißkräfte bis zu einem gewissen Grade entwickelt hat, sehr viel dazu beytragen könne, daß sie in Andern ebenfalls entwickelt und vervollkommnert werden. Nun ist zwar eben nicht in jedem nothwendig, daß er einen sehr hohen Grad des Verstandes

erreiche;

erreiche; aber so viel als zur Ausübung seiner Pflichten und zur Bewirkung seiner Glückseligkeit gehört, hat doch ein jeder nöthig. Daher ist es Pflicht der Nothwendigkeit, den Erkenntnißkräften nicht nur keine Hindernisse in den Weg zu legen, sondern auch alles mögliche zu thun, um die Erkenntnißkräfte Anderer thätig zu unterstützen, und ihren Verstand zur Erkenntniß der Zwecke, welche sie in der Welt wirklich machen sollen, aufzuklären, u. s. w.

§. 682.

Da nun der nächste Zweck des Verstandes darin besteht, daß wir durch denselben die Wahrheit erkennen, und die Erkenntniß der Wahrheit überhaupt die einzige Bedingung ist, unter welcher wir gehörig erkennen können, was in jedem vorkommenden Falle Pflicht sey; so wird es eine Pflicht der Nothwendigkeit seyn:

1. Alles zu vermeiden, wodurch wir die Erkenntniß der Wahrheit in Andern hindern, oder Unwissenheit und Irrthum in ihnen veranlassen können, wo nicht eine Pflicht dergleichen Handlungen ausdrücklich verlangt;

2. Die Hindernisse der Erkenntniß der Wahrheit in Andern so viel wie möglich wegzuschaffen, sie aus der Unwissenheit und dem Irrthume zu reißen, ihre Vorurtheile durch die zweckmäßigsten Mittel auszurotten, u. s. w.;

3. Das eigene richtige Denken in ihnen zu befördern, ihnen die Gelegenheiten, wobey dieses möglich ist, nicht nur nicht zu entziehen, (§. 635.)

son-

sondern ihnen auch dieselben, so weit es, ohne andere wichtigere Pflichten zu verletzen, angeht, zu verschaffen;

4. Besonders aber und zunächst sie über ihre Pflichten zu belehren, und ihnen zu einer deutlichen und bestimmten Einsicht über ihre Bestimmung und moralischen Zwecke zu verhelfen, sodann aber auch in allen den Stücken, welche ihnen zu wissen nöthig sind.

§. 683.

Zwey Hauptmittel, dem Verstande zu Hülfe zu kommen, sind: 1. wenn wir die Gedanken Anderer benutzen und sie statt unsrer eigenen brauchen, und 2. aus ihren äußern Zeichen auf ihren innern Zustand schließen können. Dieses ist aber gar nicht möglich, wenn wir nicht voraus setzen können, daß uns Andere, da, wo es allgemein von der Vernunft erwartet werden kann, ihre Gedanken aufrichtig mittheilen, und daß ihr innerer Zustand wirklich so beschaffen ist, wie sie uns denselben durch äußere Zeichen zu erkennen geben. Es kann und soll daher allgemeine Regel, d. h. Pflicht für jedermann seyn: 1. daß er dem Andern nichts sage, was er nicht für wahr hält, wenn ihn nicht etwa eine ausdrückliche Pflicht, die der Andere ebenfalls für wahr erkennen muß, dazu auffordert; und 2. daß er nie äußere Zeichen in einer andern Absicht gebrauche, als seinen wahren Gemüthszustand dadurch auszudrucken, wenn ihn nicht eine ausdrückliche Pflicht oder Umstände, unter denen jedermann das Gegentheil billigen kann, zum Gegentheile auffordert. Die Fertigkeit

keit in Erfüllung der erstern Art der Pflichten ist die **Wahrhaftigkeit**; in der andern Art die **Aufrichtigkeit**. Der erstern steht die **Lüge**, der letztern die **Verstellung** entgegen. Jene sind nicht schlechthin Tugenden, diese nicht schlechthin Laster, sondern nur in so fern, als sie entweder pflichtmäßige oder pflichtwidrige Handlungen hervor bringen, werden sie entweder Tugenden oder Laster genannt.

Anm. Ich weiß wohl, daß die gewöhnlichen Moralisten den Begriff der Tugend und des Lasters schon in diese Begriffe hinein tragen. Aber im Redegebrauche, den ich hier setze, weil ich ihn für richtig halte, ist dieses offenbar nicht.

§. 684.

Die Wahrheit ist also doch kein unbedingtes, sondern nur ein relatives Gut, zu welchem ich dem Andern nur dann beförderlich seyn soll, wenn es jedermann nach der Vernunft wollen kann. Es kann aber unmöglich allgemeiner Wille seyn, daß ich einem die Wahrheit sage:

1. Wenn ich dadurch eine Pflicht verletzen würde, wie wenn ich eine Pflicht hätte, etwas zu **verschweigen**;
2. Wenn ein Anderer die Wahrheit weder zu wissen verlangt, noch er dieselbe zu irgend einem erlaubten oder nothwendigen Zwecke bedarf: denn da kann ich lieber etwas Besseres thun;
3. Wenn ein Anderer sie gebrauchen will, mich oder einen Andern zu beleidigen;
4. Wenn der Andere ohne moralischen Zweck, bloß aus Unbedachtsamkeit oder langer Weile, etwas zu wissen

wissen verlangt, das ihm zu nichts helfen, mir oder Andern aber leicht schädlich werden kann, wenn er oder Andere es wissen.

§. 685.

Ich kann also in mehrern Fällen dem Andern die Wahrheit verweigern, aber deßwegen darf ich ihm noch nicht Unwahrheit statt Wahrheit geben. Die Pflicht erfordert vielmehr, in den mehresten dieser Fälle entweder zu schweigen, oder dem Andern, der etwas zu wissen verlangt, auf irgend eine Art zu verstehen zu geben, daß es unsre Pflicht erfordere, oder daß wir es wenigstens für nützlich halten, ihm die Wahrheit nicht zu sagen. Redensarten und Zeichen, welche dieses indirecte, (auf eine höfliche Art,) ausdrucken, können nicht pflichtwidrig seyn, ob es gleich den Schein hat, als ob man dadurch eine Unwahrheit sagte. Der Andere muß es aber merken, was wir meinen. Die Fertigkeit, seine Gedanken da in sich zu verschließen, wo es die Pflicht erfordert, ist die Verschwiegenheit.

§. 686.

Die Lüge ist ein absichtlicher Ausdruck einer Unwahrheit. Ob wir nun schon nicht allemahl und unter allen Umständen jedem das zu sagen, was wir wissen und was wir für wahr halten, verpflichtet sind, (§. 684;) so dürfen wir doch in den Fällen, wo wir die Wahrheit verschweigen sollen, nicht lügen. Denn wenn wir einen Andern freywillig belügen, so behandeln wir ihn wider seine vernünftigen Zwecke, die er sich vorsetzen soll, und veranlassen in ihm falsche Urtheile, die, wenn

sie

sie auch sogar legale Handlungen in ihm hervor brächten, doch seinen sittlichen Werth unmöglich erhöhen können.

§. 687.

Das Lügen kann daher nur in einem einzigen Falle erlaubt seyn, nämlich da, wo es der moralisch-gute Mensch selbst als Lügen ankündiget, d. i. wo jeder einsehen kann, daß es seiner Pflicht widersprechen würde, wenn er die entgegen gesetzte Wahrheit sagte. Dieses ist der Fall, wenn die Lüge das einzige Mittel ist, mich oder einen Andern gegen eine offenbare gewaltsame Verletzung der menschlichen Rechte zu retten, d. i. die Nothlüge. Hierzu wird erfordert: 1. daß einer einen gewaltsamen Angriff auf ein Menschenrecht thue; 2. daß er, um sein Unrecht auszuführen, die Wahrheit von dem Andern fordere. Hier kann es nun offenbar ganz allgemein gebilliget werden, daß jedermann, den er fragt, ihm eine solche Lüge vorsage, die, wenn er sie für Wahrheit hält, seine Beleidigung verhindert oder unmöglich macht. Denn der Beleidiger kann von niemanden fordern, daß er ihn zur Ausführung seines offenbaren Unrechts mit der Wahrheit unterstützen soll, (§. 684;) er muß vielmehr voraus setzen, daß jeder Rechtschaffene ihn in seinen Unternehmungen, so viel er kann, hemmen werde. Nun kann er doch auch nur von einem Rechtschaffenen die Wahrheit aus Pflicht erwarten. Er muß aber auch zugleich wissen, daß es demselben die Pflicht verbietet, in dem gegenwärtigen Falle die Wahrheit zu sagen. Er muthet ihm also etwas zu, was aller Sittlichkeit widerspricht, indem er von ihm die Wahrheit zu einem offenbaren Unrechte verlangt.

Er

Er kann also wissen, daß der Rechtschaffene ihm hier die Wahrheit entweder geradezu oder durch Umwege indirecte, (durch eine Lüge,) verweigern muß, wenn er seiner Pflicht treu bleiben will. Der Rechtschaffene kündiget also seine Lüge selbst als Lüge an, wenn ihm ein Ungerechter zumuthet, ihm etwas zu sagen, das er zu seinen unsittlichen Zwecken gebrauchen will, und er ihm etwas sagt, das ihm wirklich dazu behülflich seyn würde, wenn es wahr wäre. Denn der Ungerechte kann hier zu sich sagen: Wenn dieser dir die Wahrheit sagt, so ist er nicht gut; nun kannst du die Wahrheit bloß von einem, der gut ist, als Pflicht erwarten: also kannst du in deiner Lage die Wahrheit gar nicht nach sittlichen Gesetzen erwarten.

Anm. Der Bösewicht muß den, welcher ihm zur Ausführung seiner unsittlichen Zwecke durch Aussagung der Wahrheit behülflich ist, selbst für einen Schurken erkennen; und doch fordert er von ihm eine Handlung aus Pflicht. Er begeht also einen offenbaren Widerspruch. Wenn er daher voraus setzen müßte, daß Alle außer ihm gut wären, so würde er in seinem Falle von keinem Menschen die Wahrheit erwarten. Das Mittel also, sein Unrecht zu hindern, würde freylich wegfallen. Aber daran würde auch nichts gelegen seyn. Denn der vereinigte Wille aller Guten wäre statt dessen ein weit stärkeres und sichereres Mittel, seinem ungerechten Willen Einhalt zu thun. — Unwahrheiten aus Scherz, Gedichte u. s. f., kündigen sich ebenfalls als Unwahrheiten an, und gehören, weil hier Alle einverstanden sind, gar nicht zum Lügen.

§. 688.

Alles unsittliche Lügen entspringt theils aus Bosheit, welche sich durch einen deutlich gedachten unsittlichen Zweck ankündiget; theils aus Leichtsinn, wenn man ohne deutlich gedachten Zweck unwahr redet; theils aus Unbedachtsamkeit, wenn man zwar in guter Absicht, aber ohne daß der Fall der Noth da war, die Unwahrheit redet. Daher kann man das Lügen in das boshafte, leichtsinnige und unbedachtsame Lügen eintheilen, deren jedes einen verschiedenen Grad von Unsittlichkeit verräth.

§. 689.

Daß es zur Beförderung der sittlichen Zwecke der Menschen in vielen Fällen sehr viel beytrage, wenn sie den Gemüthszustand Anderer gehörig kennen, indem sie darnach ihre Maaßregeln nehmen können, leidet keinen Zweifel: und da wir nun verbunden sind, die sittlichen Zwecke Anderer zu befördern, so gut wir können; so erfordert es auch die Pflicht, Andern unsern Gemüthszustand, wo es ihnen zu wissen nöthig ist, nicht zu verhehlen: und die Gesinnung, wodurch wir immer geneigt sind, Andern unsern Gemüthszustand durch äußere Zeichen zu offenbaren und sie ihn sehen zu lassen, ist die Aufrichtigkeit.

§. 690.

Die Aufrichtigkeit kann sich in Worten, Mienen, Geberden oder andern Zeichen zu erkennen geben. Daher gilt alles, was oben, (§. 684,) von der Wahrhaftigkeit gesagt worden ist, auch von der Aufrichtigkeit.

Sie

Sie muß von der Vernunft in den Schranken der Gerechtigkeit und des Wohlwollens gehalten werden; so bald sie diesen widerspricht, wird sie fehlerhaft. Sie ist also kein unbedingtes Gut. Es giebt eine unbedachtsame und leichtsinnige Offenherzigkeit, die ein bloßer sinnlicher Trieb ist, sein Innerstes zu offenbaren, und welche gar keinen sittlichen Werth hat, eben so wenig als der sinnliche Trieb, die Wahrheit bloß aus Eitelkeit und Stolz auch da zu reden, wo sie gar nicht gehörig verstanden werden kann, oder wo es gar einer andern Pflicht widerspricht. Bey beyden ist der sittliche Zweck nicht da, folglich fehlt ihnen auch der moralische Werth.

§. 691.

Die Verstellung ist die absichtliche Annehmung eines Scheines von einem Zustande, in welchem man sich nicht befindet. Sie ist entweder ein Verstellen seines Zustandes, so daß ihn niemand merken soll, oder ein Darstellen eines Zustandes, der gar nicht da ist. Jenes heißt Dissimuliren, dieses Simuliren. Durch jenes verhehlt man die Wahrheit, durch dieses druckt man eine Unwahrheit aus. Jenes ist also wie das Schweigen, dieses wie die Lüge zu beurtheilen. Das Dissimuliren ist nirgends unerlaubt, als da, wo man eine besondere Verbindlichkeit hatte, seinen wahren Zustand zu entdecken. Das Simuliren kann nirgends erlaubt seyn, als 1. da, wo Andere gar nicht die Absicht haben, unsern innern Zustand kennen zu lernen; 2. wenn ich selbst das Dissimuliren zu erkennen gebe; 3. wenn es geschieht, um

die

die unmoralische Gesinnung des Andern zu bestrafen, und es sonst keiner Pflicht widerspricht.

Anm. Der erstere Fall ist z. E. wenn ich in einer Gesellschaft meinen innern Schmerz, um die Gesellschaft nicht aus ihrer frohen Laune zu bringen, unterdrücke, und selbst den Schein einer fröhlichen Laune annehme, die ich doch gar nicht habe; der zweyte ist z. E. auf dem Theater; der dritte, wenn ich mich recht gesund und munter stelle, ob ich gleich schwer krank bin, um meinem Erben, der mich in der Absicht besucht, zu sehen, ob ich bald sterben werde, seine Freude zu verderben. Alle drey Fälle sind nur erlaubt, nicht Pflicht.

§. 692.

Das falsche Vorgeben innerer Achtung und Liebe gegen einen Andern in seiner Gegenwart, durch Reden, Worte und andere Zeichen, ist Schmeicheley, welche eine Verstellung der schlimmsten Art ist, indem sie gemeiniglich bloß in dem Eigennutze ihren Grund hat, der Andere als Mittel zu seinen Absichten dadurch gebrauchen will: eine Denkungsart, die der sittlichen Gesinnung allemahl widerspricht und daher unbedingt verboten ist. Unterdessen ist doch die Schmeicheley nicht unbedingt ein Laster, indem auch die Schmeicheley da gebraucht werden kann, wo sie das einzige Mittel ist, einem Unrechte zuvor zu kommen. Der Fall ist hier wie bey der Lüge; die Schmeicheley muß sich selbst als Schmeicheley ankündigen. Jeder muß es sehen, daß es Schmeicheley ist; selbst der, dem geschmeichelt wird, muß einsehen, daß ein rechtschaffener Mann nicht so zu ihm reden kann.

Anm. Ein solcher Fall ist z. E. wenn man einen feindlichen grausamen General bittet, die Stadt, die er

bloß

bloß aus Lust ruiniren will, zu verschonen und seinen Bitten dadurch Eingang zu verschaffen sucht, daß man vorgiebt, man habe das Zutrauen zu seiner Menschenliebe, daß er schonend verfahren werde, wenn gleich jedermann überzeugt ist, daß er nicht einen Funken Menschenliebe besitzt: er könnte sich aber doch das äußere Ansehen geben wollen, als ob er sie besäße; und in diesem Falle müßte jedermann eine solche Schmeicheley billigen.

§. 693.

Der Betrug ist im allgemeinen nur eine gewisse Art der Verstellung; denn er besteht in der absichtlichen Verursachung falscher Vorstellungen in einem Andern, zur Ausführung eigener Zwecke. Er ist daher wie das Dissimuliren, (§. 691,) zu beurtheilen. In vielen Fällen streitet er gegen die Zwangspflicht, oft gegen die freye vollkommene Nächstenpflicht, im allgemeinen aber und in seinem Begriffe gegen die unvollkommene Nächstenpflicht. Denn einen Andern zu betrügen ist erlaubt, d. h. kann allgemein von der Vernunft verstattet werden, wenn ich meinen Betrug selbst als Betrug, (obgleich nur indirecte,) durch meine eigene Rechtschaffenheit ankündige, d. h. wenn der Andere nach der Vernunft schließen muß: wenn dieser ein guter Mensch ist, so betrügt er jetzt. Eben dieses gilt auch von der Verführung, (§. 650.)

Anm. Alle die Fälle, in welchen Betrug, Lüge, Verstellung u. s. w. erlaubt sind, sind so selten, daß man mit Recht mit jenen Ausdrücken, wo es nicht ausdrücklich bestimmt wird, den Begriff eines Lasters verknüpft.

§. 694.

Da ein tugendhafter Wille das höchste Gut des Menschen ist, (§. 434.) so muß uns alles daran gelegen seyn, denselben auch in Andern, so viel es unsre Kräfte vermögen, nicht nur nicht zu vernichten oder zu schwächen, sondern auch immer mehr zu stärken und zu vervollkommnern. Daher ist es Pflicht:

1. Alles zu unterlassen, wenn nicht eine ausdrückliche höhere Pflicht das Gegentheil gebietet, wodurch wir in Andern böse Begierden veranlassen und entflammen könnten, wenn auch gleich unsre Handlungen, wodurch dieses geschehen könnte, an sich betrachtet gleichgültig und unschuldig, und in abstracto betrachtet erlaubt wären. Gieb also Andern kein Aergerniß, weder dadurch, daß du vor ihren Augen wirklich etwas Böses thust, noch dadurch, daß du an sich erlaubte Dinge unvorsichtig gebrauchest.
2. Gieb Andern in deiner Aufführung stets ein solches Beyspiel, daß sie dadurch zu einer tugendhaften Gesinnung bewogen werden können, und daß sie selbst tugendhaft sind, wenn sie eben so handeln, wie sie dich handeln sehen. Denn die Erfahrung lehrt, daß gute Beyspiele, welche Andere beobachten, ein sehr fruchtbares Mittel sind, sie selbst gut zu machen.
3. Gieb Andern durch deine Aufführung keine Veranlassung, dich zu beleidigen; richte dich also in deinem Aeußern, in deinen Reden u. s. w., nach den gewöhnlichen unschuldigen Sitten und Gebräuchen.

4.

4. Suche Andere durch Aufmunterungen, Belehrungen, Ermahnungen und durch alle mögliche rechtmäßige und zweckmäßige Mittel zum Guten zu bewegen, oder sie darin zu bestärken und ihre Tugend zu befestigen, wenn du Gelegenheit dazu hast.

5. Besonders beobachte in allen Stücken den tugendhaften Wohlstand, d. h. die äußern Zeichen der Tugend, so wohl negative durch Vermeidung alles dessen, was Andere leicht als ein Zeichen der moralischen Unvollkommenheit ansehen könnten, oder was auch wirklich ein solches Zeichen ist; als positive durch Beobachtung alles dessen, was dem tugendhaften Wohlstande, so wohl dem natürlichen als dem conventionellen, gemäß ist.

Anm. Der Wohlstand überhaupt ist der Inbegriff aller äußern Umstände, welche als Zeichen innerer Vollkommenheiten angesehen werden. Er ist entweder natürlich oder willkührlich, d. i. conventionell. Der erstere ist der Inbegriff der nothwendigen Zeichen gewisser innerer Vollkommenheiten, der andere solcher, welche durch Gewohnheit eingeführt sind. Ferner ist er theils allgemein, theils speciell, je nachdem er für alle Menschen oder nur für gewisse Stände unter den Menschen gilt. Er zeigt entweder absolute oder nur relative Tugenden an, welche letztere nicht immer aus der moralischen Gesinnung entspringen. Wenn der Wohlstand nach ästhetischen Regeln geordnet ist, so ist es der schöne Wohlstand, der, wenn er an einer Person wahrgenommen wird, insbesondere Anstand heißt. Die mehresten Tugenden haben ihre eigenen Zeichen, und daher auch ihren eigenen Wohlstand.

So ist äußere Ernsthaftigkeit und gesetztes Betragen eine Folge, und daher ein Zeichen eines tugendhaften Gemüths überhaupt; so haben die Religion, die Schamhaftigkeit, die Dienstfertigkeit u. s. w. ihre eigene Art von Wohlstand. Höflichkeit ist ein Zeichen des allgemeinen Wohlwollens, feine Lebensart ein Zeichen moralischer und geselliger Empfindungen, u. s. w.

§. 695.

Das nothwendige Mittel, wodurch wir die moralische Glückseligkeit in Andern vermehren und vervollkommnern können, ist, daß wir 1. selbst nichts thun, wodurch die Wirkung ihrer Tugend geschwächt, unterdrückt oder vernichtet würde, sondern ihnen den Genuß dessen, was ihre Tugend natürlicher Weise nach sich zieht, lassen und ihn möglichst befördern; 2. lieber unsre eigenen Vortheile fahren lassen, als sie in einem erlaubten Genusse ihrer Glückseligkeit und ihres Wohlbefindens zu stören, oder ihnen ihre Güter zu schmälern und zu verkümmern, wenn dieses gleich, ohne eben ihr Recht zu verletzen, geschehen könnte; 3. daß wir nichts thun, was Andern leicht ihre Zufriedenheit und ihr Wohlseyn rauben kann, wenn uns nicht etwa ausdrücklich eine Pflicht zu einer solchen Handlung auffordert.

§. 696.

Alles dieses erfordert 1. nicht nur die größte Behutsamkeit und Schonung der Ehre des Andern, (§. 655,) sondern auch die möglichste Ausbreitung derselben, und 2. die möglichste Beförderung seiner guten

Zwecke. Es entspringen also hieraus folgende bestimmte Pflichten:

1. Laß jedem seine Ehre, (§. 655,) wenn dich nicht eine ausdrückliche Pflicht auffordert, sie anzugreifen; und wenn du selbst von einem Andern eine vortheilhafte Meinung hast, so theile sie Andern mit, und breite seine Ehre aus: denn du sollst wollen, daß jedem Ehre widerfahre, der sie verdient, da sie in einer moralischen Ordnung dem Verdienste gebührt und für die Menschen ein großes Gut ist, indem sie a) das Vertrauen Anderer erwirbt, wodurch die Ausführung ihrer Zwecke sehr erleichtert wird; und b) das Object einer allgemeinen erlaubten Neigung der Menschen ist, (§. 370.)

2. Suche die guten Zwecke, welche Andere ausführen wollen, so viel du kannst und es deine übrigen besondern Pflichten verstatten, zu befördern. Denn dadurch wirst du ihre moralischen Neigungen befriedigen helfen, und ihnen Freude über den glücklichen Ausgang ihrer guten Thaten verursachen.

3. Wenn du siehst, daß ein Anderer auf einem erlaubten Wege sein Glück verfolgt, so unternimm nichts, was das seinige unterbrechen und stören muß, in wie weit dieses dein Beruf nicht ausdrücklich erfordert. Maße dir nicht die Vortheile an, welche billiger Weise einem Andern gebühren, wenn du dieses auch thun könntest, ohne die vollkommenen Rechte des Andern zu verletzen.

4. Störe Andere nicht in ihren erlaubten Vergnügungen; gieb keine Veranlassung zu Mißfallen durch dein äußeres Betragen, wenn du es auch mit äußerlich-vollkommenem Rechte thun könntest. Denn durch alle diese Handlungen würdest du zeigen, daß du Andere nicht gehörig achtetest.

5. Befördere vielmehr ihr erlaubtes Wohlseyn, wo du weißt und kannst, und wo es ohne dich verloren gehen oder doch vermindert werden dürfte.

§. 697.

Das, was vorzüglich verleitet, die Ehre Anderer zu verletzen, und theils ungerecht, theils lieblos gegen Anderer Ehre zu seyn, ist theils die eigene übertriebene Ehrbegierde oder der Ehrgeitz, theils die übertriebene Meinung von unsern eigenen Vorzügen, welche mit der ungerechten Verachtung Anderer verknüpft ist, und Stolz, im höhern Grade aber Hochmuth heißt. Der Ehrgeitzige will alle Ehre allein haben, und ist daher geneigt, Andere herab zu setzen und zu verleumden; der Hochmüthige sieht bloß seine Vorzüge und stellt sich alle Andere als klein und gering vor.

§. 698.

Das allgemeinste und vorzüglichste Mittel, wodurch die Menschen überhaupt tugendhafter und glücklicher werden können, ist die wechselseitige Verknüpfung der Menschen, einander wechselseitig zu ihren rechtmäßigen Zwecken behülflich zu seyn, d. i. eine moralische positive Gesellschaft. Sey also gesellig, und verbinde dich mit Andern zu so vielen rechtmäßi-

mäßigen Zwecken, als du nach deinen Kräften ausführen kannst; befördere die Geselligkeit unter den Menschen und leite sie auf sittliche Zwecke, so viel es dir möglich ist; besonders hilf solche Gesellschaften und Anstalten unterstützen, ohne welche die Menschen ihre sittlichen Zwecke entweder gar nicht oder doch nicht so gut erreichen könnten.

§. 699.

Aus dem Beysammenseyn mehrerer moralischen Wesen oder aus der Gesellschaft entspringt aber neben den großen und mannigfaltigen Vortheilen, auch der unvermeidliche Nachtheil, daß, weil ein jeder seine Rechte durch die Rechte des Andern einschränken muß, er oft die Materie seines Rechts nicht so uneingeschränkt wirklich machen kann, als wenn er allein wäre. Es läßt sich aber oft gar nicht genau bestimmen, wie weit das Recht des Einen oder des Andern geht. Da aber doch die Pflicht der Nothwendigkeit gebietet, die moralischen Zwecke des Andern zu befördern, wo es nur die Pflicht erlaubt und es unsre Kräfte verstatten; so fordert sie auch, daß wir nicht allzu genau auf unsre äußern Rechte halten, sondern da, wo sie dem Andern allzu lästig fallen, und seinen wesentlichen Zwecken Abbruch thun, auf dieselben freywillig Verzicht leisten, und den Andern diejenige Freyheit ertheilen, welche ihnen zur Erreichung ihrer nothwendigen Zwecke nöthig ist.

§. 700.

Insonderheit ist jedermann auch verbunden, um des menschlichen Geschlechts willen solche Verbindungen

mit

mit Andern einzugehen, welche den moralischen Zwecken Aller so wohl, als der Einzelnen unter den mancherley Hindernissen, welche sich in der menschlichen Natur finden, sehr vortheilhaft sind. Diese Gesellschaften und ihre Zwecke lerne daher gehörig kennen, und schließe sie nach sittlichen Principien, d. h. so viel es deine übrigen Pflichten verstatten. Es gehören dahin Umgang, freundschaftliche Verbindungen, Gesellschaften u. s. w.

§. 701.

Die Pflichten der Bequemlichkeit, (§. 673,) gebieten, daß ein jeder theils alles das thue, wodurch er die zufälligen erlaubten Zwecke des Andern, ohne darüber eine höhere Pflicht zu verletzen, befördern kann, und welche der Andere zwar auch selbst wirklich machen könnte, aber doch mit größerer Unbequemlichkeit; theils diejenigen Handlungen, wodurch er dem Andern eine Unannehmlichkeit verursachen würde, die gegen seinen Vortheil und sein Vergnügen viel zu groß ist, unterläßt. Die erstere Art der Pflichten gebieten die so genannten Liebesdienste, (officia humanitatis,) und den geselligen Tausch der Dienste; die Pflichten der andern Art gebieten Schonung Anderer und Sicherheit ihrer zufälligen Zwecke.

§. 702.

Zu pflichtmäßigen Liebesdiensten gehört:

1. Daß wir gegen jedermann ein liebreiches freundliches Betragen in Worten, Geberden und Thaten annehmen, wenn wir dadurch seinen Zustand angenehm und zufrieden machen können.

2.

2. Wenn Andere deiner Dienste zu ihrer Bequemlichkeit, Annehmlichkeit oder ihrem Nutzen bedürfen, und du ihnen dieselben leisten kannst, ohne ein wichtigeres Gut darüber zu verlieren, als jene durch deine Hülfe gewinnen; so leiste ihnen dieselben.

3. Leiste dem Andern nicht bloß solche Dienste, welche du ihm ohne deinen Schaden und ohne deine Unbequemlichkeit leisten kannst, sondern auch solche, wobey du von deinen Gütern und deiner Bequemlichkeit etwas einbüßen mußt, wenn nur sonst die Zwecke, wozu Andere deiner Hülfe bedürfen, von solcher Wichtigkeit sind, daß die, welche du darüber einbüßest, entweder geringer oder doch leichter wieder zu schaffen sind.

§. 703.

Sodann fordert die Bequemlichkeit Anderer, daß wir den Gebrauch unsrer Rechte da einschränken, wo wir bemerken, daß wir Andern dadurch ohne Noth lästig fallen würden. Demnach ist es Pflicht:

1. Unsre an sich gleichgültigen Handlungen, worauf wir ein äußerlich-vollkommenes Recht haben, doch so zu verrichten, daß wir Andern dadurch so wenig als möglich lästig werden, und sie lieber zu unterlassen, als sie so zu verrichten, daß wir Andern beschwerlich werden.

2. Unsre Vergnügungen so einzurichten, daß Anderer Ruhe und Beqmemlichkeit dabey nicht gestört werde, und uns da einzuschränken, wo dieses zu fürchten ist.

3. Ueberhaupt bey allen unsern Handlungen auf den Charakter und die Neigungen derer, mit welchen man zusammen lebt, Rücksicht zu nehmen, damit man da, wo es ohne Pflichtverletzung geschehen kann, gefällig lebe, und sich mit der Ausübung seiner Rechte und in der Befriedigung seiner Neigungen nach den Rechten und unschuldigen Neigungen Anderer bequeme, so weit es sich mit unsrer Pflicht verträgt.

4. Besonders keinem an seiner erlaubten Bequemlichkeit und seinem unschuldigen Vergnügen hinderlich zu seyn, lieber selbst von diesen Gütern etwas einzubüßen, als Ander.. etwas davon bloß um unsers überflüssigen Vergnügens willen zu entziehen.

§. 704.

Der Mensch ist in einer moralischen Ordnung offenbar zur Geselligkeit bestimmt. Denn ohne Gesellschaft könnte er unmöglich seine moralische Bestimmung erreichen, (§. 578,) und es ist also Zweck, daß die Menschen ihre Zwecke durch gemeinschaftliche Bemühung erlangen sollen. Nun lehrt auch die Erfahrung, (§. 578,) daß auf der einen Seite jedermann einen gewissen Ueberfluß an Kräften habe, die er nicht alle zu seinen eigenen Zwecken verbrauchen kann, und womit er also Andern dienen soll. Dagegen leidet er wieder an verschiedenen Kräften Mangel, woran Andere einen Ueberfluß haben, deren er also bedarf, und womit ihn Andere unterstützen sollen. Daher ist es Pflicht für jedermann, daß er zu einem

Tausche

Tausche der Dienste bereit sey, und daß er gern Andern gegen einen billigen Ersatz diene.

§. 705.

Zwar treibt die Selbstliebe die Menschen schon stark genug an, Andern gegen Ersatz zu dienen. Aber es erhellet doch auch deutlich, daß, wenn jemand die Dienste Anderer auch nicht zur Befriedigung seiner Neigungen nöthig hätte, er dennoch verbunden wäre, Andern nicht bloß umsonst, sondern auch gegen Ersatz zu dienen, und der Grund zu dieser Verbindlichkeit liegt zugleich in Andern, und kann daher auch als Nächstenpflicht betrachtet werden. Denn die Kräfte eines jeden Menschen würden gar bald erschöpft werden, wenn er alles umsonst thun und für nichts Gegendienste annehmen wollte. Wenn er dagegen von Andern ihre entbehrlichen Kräfte für die seinigen annimmt, so kann er mit diesen wiederum Anderer Bedürfnissen abhelfen, und also weit mehrere moralische Zwecke in der Welt realisiren. Ueberdies ist andern Menschen gar sehr daran gelegen, daß ihre überflüssigen Kräfte jemand aufnehme, und ihnen andere, die ihnen nöthiger sind, dafür gebe. Indem also jemand diese gesellige Wechselhülfe auf eine rechtmäßige Art zu befördern sucht, macht er sich zugleich um das menschliche Geschlecht verdient.

Anm. Dieses ist also ein neuer Grund, in der Austheilung unsers Vermögens und unsrer Kräfte, welche ohne Ersatz geschieht, sparsam zu seyn, (§. 680,) und sie jedem abzuschlagen, der sie sich mit eben der Bequemlichkeit selbst leisten kann, oder nur seiner Ueppigkeit und Faulheit halber unsre Dienste verlangt. Besonders kann ein Anderer gar nicht ver-

lan-

langen, daß wir ihm durch unsre **gewöhnlichen** Arbeiten umsonst dienen sollen, wenn er doch etwas weggeben kann, was in uns ein ähnliches Bedürfniß stillen kann, als dasjenige ist, dessen Befriedigung er von uns verlangt. Denn er würde in diesem Falle uns offenbar als ein bloßes Mittel gebrauchen wollen.

§. 706.

Alle bisherige Nächstenpflichten sind allgemein und gelten in allen Ständen. Die vollkommenen gelten unbedingt und können durch kein hinzu kommendes Verhältniß aufgehoben oder eingeschränkt werden. Dieses sind also die Pflichten des unveränderlichen Naturstandes; die unvollkommenen verbinden da, wo keine höhere Pflicht ist, die sie unmöglich macht: also sind wir zu den Pflichten der Nothwendigkeit verbunden, wenn keine Pflicht der Sicherheit das Gegentheil fordert; zu den Pflichten der Bequemlichkeit, wenn keine wichtigere Pflicht das Gegentheil gebietet, u. s. f. Die unvollkommenen Pflichten, so wie sie bisher dargestellt sind, sind Pflichten des veränderlichen Naturstandes, welche allemahl erst durch die Umstände näher bestimmt werden müssen.

§. 707.

Die Gesinnung, wodurch der Mensch bemühet ist, die unvollkommenen Nächstenpflichten allemahl zu erfüllen, ist im allgemeinen **Wohlwollen**, **Güte des Herzens**, (§. 583.) Der Ausdruck derselben durch Mienen, Geberden, Worte und andere Zeichen ist **humanes**, **wohlwollendes** Betragen, **Menschenfreundlichkeit**; ein Wohlwollen, welches seine

ne zufälligen Zwecke den nothwendigern Zwecken Anderer freywillig aufopfert, heißt Großmuth, Edelmuth; in wie fern es die äußerlich-vollkommenen Rechte durch die Rechte und Zwecke Anderer mäßiget und einschränkt, Billigkeit; in wie fern es veräußerliche Rechte gegen gewaltsame Angriffe fahren läßt, um einen sittlichen Zweck dadurch zu erreichen, moralische Nachgiebigkeit; in wie fern es auf das Recht zur Gewalt, zufällige Zwecke gegen Andere durchzutreiben, Verzicht thut, Friedfertigkeit; das Wohlwollen heißt Wahrhaftigkeit, in wie fern es sich in der Unterredung; Aufrichtigkeit, in wie fern es sich in Unterhandlungen offenbaret; Verschwiegenheit, in wie fern es Achtung gegen die Geheimnisse Anderer ist, u. s. w.

§. 708.

Das Wohlwollen ist entweder Wohlthätigkeit oder Gefälligkeit. Jene ist die Fertigkeit, die Pflichten der Nothwendigkeit; diese die Fertigkeit, die Pflichten der Bequemlichkeit, (§. 673,) zu erfüllen. Die Wohlthätigkeit gegen Unglückliche heißt Barmherzigkeit, gegen Arme insbesondere Gutthätigkeit, Mildthätigkeit. Die Gefälligkeit heißt Geselligkeit, in wie fern sie gern Anderer Zwecke gemeinschaftlich ausführt; Dienstfertigkeit, in wie fern sie auch mit Aufopferung eigener Bequemlichkeit den Bedürfnissen Anderer abhilft, und ihnen gern durch Aufopferungen Vergnügen macht; Freygebigkeit, in wie fern sie gern umsonst Eigenthum weggiebt; Höflichkeit ist die Fertigkeit,

sein

sein Wohlwollen durch äußere Zeichen auszudrucken; die schöne Höflichkeit ist Artigkeit.

§. 709.

Alle diese Eigenschaften sind keine Tugenden an sich, sondern nur in wie weit sie von einem sittlichen Willen hervor gebracht und in Schranken gehalten werden. Viele derselben sind oft bloße Producte der Gewohnheit oder sinnlicher natürlicher Triebe, wo sie denn keinen moralischen Werth haben, und sich durch die mancherley moralischen Abweichungen leicht verrathen. Daher kann der Mensch in Ansehung dieser Eigenschaften in einen doppelten Fehler verfallen, indem er sie entweder übertreibt, d. i. ihnen so folgt, als ob die Pflichten, welche ihre Objecte sind, unbedingte Pflichten wären, und also ihre Objecte zu höhern oder gar einzigen Zwecken macht; oder indem er sie in einem allzu geringen Grade, oder gar nicht, oder wohl gar ihr Gegentheil besitzt, also da die unvollkommenen Pflichten nicht erfüllt, wo er sie doch erfüllen sollte, oder gar das Gegentheil thut. Da alle diese Eigenschaften practisch oder moralisch, (§. 190,) seyn müssen; so muß sie auch der freye moralische Wille in dem gehörigen Maße hervor bringen, und nur dieser kann ihre ächte Ursache seyn, wenn sie Werth haben sollen. Das Pathologische, welches von der Natur herrührt, kommt dabey nicht in Anschlag.

§. 710.

Wenn man also diese Eigenschaften unter den moralischen Einschränkungen denkt, so sind sie Aeußerungen der Tugend, folglich auch selbst Tugenden,

den, (§. 255.) Jede derselben hat unterdessen nicht nur ihr Gegentheil, sondern sie werden auch selbst zu Fehlern, so bald sie aus den Schranken der Moralität heraus treten, und bloß als sinnliche Neigungen wirken, wo sie denn allemahl entweder zu viel oder zu wenig hervor bringen. Die Sprache hat nicht für alle Arten dieser Abschweifungen Nahmen. So steht dem Wohlwollen als Pflicht die Lieblosigkeit, (§. 583.) entgegen; der bloße Mangel des pflichtmäßigen Wohlwollens oder doch ein allzu geringer Grad des Wohlwollens ist moralische Kälte; ein übertriebenes Wohlwollen wäre ein solches, wenn man nothwendige Selbstpflichten den zufälligen Nächstenpflichten nachsetzte, und hat keinen besondern Nahmen. Der Großmuth steht die kleine, dem Edelmuthe die unedle Denkungsart entgegen; die Ausschweifung der Großmuth in das allzu Große hat keinen Nahmen, widerspricht aber der Pflicht. Der Nachgiebigkeit ist die Hartnäckigkeit, der Trotz entgegen gesetzt; eine allzu große Nachgiebigkeit ist Feigheit, Schwäche. Der Friedfertigkeit steht die Zanksucht, der Wahrhaftigkeit die Lügenhaftigkeit entgegen; wenn sie aus den moralischen Schranken tritt, wird sie Waschhaftigkeit, Plauderhaftigkeit. Der Aufrichtigkeit steht die Falschheit und die Verstellung entgegen; der bloße Mangel der Aufrichtigkeit ist allzu zurückhaltendes Wesen; eine allzu große Aufrichtigkeit, (ohne moralischen Zweck,) ist einfältige Offenherzigkeit, u. s. w.

IV.

Von den Nächstenpflichten in willkührlichen Ständen.

§. 711.

Sobald Menschen gegen einander wirklich gehandelt haben, hört der Naturstand zwischen ihnen auf, und sie befinden sich nun in einem Zustande, welchen sie durch ihre Willkühr hervor gebracht haben, oder sie treten in einen willkührlichen Stand. Nun bestimmen nicht mehr bloß die Prädicate, welche jedem für sich betrachtet zukommen, ihre Pflichten und Rechte gegen einander; sondern das besondere willkührliche Verhältniß, in welches sie mit einander getreten sind, bestimmt neue einseitige oder wechselseitige Pflichten und Rechte.

§. 712.

In den willkührlichen Ständen behalten im allgemeinen alle Pflichten ihre Gültigkeit, welche im Naturstande gelten; sie erhalten nur eine nähere Bestimmung, indem ihnen durch die willkührlichen Verhältnisse die besondern Objecte und Personen angewiesen werden, auf welche sie zunächst anzuwenden sind. Denn da es unmöglich ist, daß Einer Allen diene; so muß er Einige zu Objecten der Ausübung seiner Menschenpflichten wählen, und diese Wahl wird durch besondere Verhältnisse bestimmt.

§. 713.

Die willkührlichen Handlungen, wodurch Menschen auf einander einen Einfluß haben, haben im allge-

gemeinen entweder die Hinderung und Verletzung oder die Aufrechterhaltung und Beförderung der Zwecke und Rechte Anderer zur Absicht. Es sind aber unsre Rechte durch gewisse Handlungen entweder schon verletzt oder befördert worden, oder sie werden jetzt verletzt oder befördert, oder sie gründen die Erwartung, daß sie künftig verletzt oder befördert werden. In allen diesen Fällen entspringen verschiedene Verhältnisse zwischen den Menschen, welche Bestimmungsgründe besonderer, theils vollkommener, theils unvollkommener Pflichten und Rechte sind, und welche hier im allgemeinen betrachtet werden sollen.

Anm. Da jedes Verhältniß neue vollkommene und unvollkommene Pflichten hervor bringt, so werden beyde Arten der Pflichten bequemer bey jedem besondern Verhältnisse vorgetragen werden.

§. 714.

Ein Mensch thut des Andern Zwecken entweder bloß dadurch Abbruch, daß er seine eigenen Rechte rechtmäßig ausübt; oder er tastet die Zwecke und Rechte des Andern widerrechtlich an. Das Erstere zu leiden ist ein jeder verpflichtet, (§. 631:) wer das Andere absichtlich und wissentlich thut, beleidiget den Andern. Wer continuirlich bemühet ist, jemanden zu beleidigen oder dessen Zwecke zu hindern und seine Rechte zu verletzen, ist sein Feind, und die Feindschaft ist die innere Gesinnung, die Zwecke des Andern möglichst zu verhindern, und seine Rechte zu verletzen. Die Feindschaft heißt innerlich, wenn es bloß bey der Gesinnung bleibt; äußerlich, wenn sie in Thaten ausbricht.

§. 715.

Die Beleidigung besteht eigentlich darin, daß ein Anderer das Gegentheil von dem thut, was seine Pflicht gegen einen Andern ihm zu thun gebietet. Dieses ist nun entweder eine Zwangspflicht, oder eine freye vollkommene, oder eine unvollkommene Pflicht. Die Verletzung einer Zwangspflicht gegen Andere ist eine Beleidigung im eigentlichen Sinne. Man kann sie auch eine vollkommene Beleidigung nennen, da hingegen die Verletzungen der übrigen Pflichten gegen Andere unvollkommene Beleidigungen genannt werden können. Es sind demnach zuerst die Pflichten des Beleidigers, und sodann des Beleidigten aus einander zu setzen.

§. 716.

Die Menschen beleidigen Andere nicht immer absichtlich; oft geschieht es aus Unbedachtsamkeit, Leichtsinn, seltener aus Bosheit. Was aber auch die Quelle der Beleidigung sey; so ist doch der Beleidiger vollkommen verpflichtet, die Beleidigung, es sey eine vollkommene oder unvollkommene, so viel es ihm möglich ist, wieder gut zu machen. Denn er würde es sonst billigen, daß er ihm seine Rechte versagt hat, d. h. er würde dem Andern im Grunde die Rechte gar nicht zugestehen, die er ihm doch nach seiner Vernunft einräumt, welches dem Sittengesetze gänzlich widerspricht.

§. 717.

Die Beleidigung kann aber wieder gut gemacht werden: 1. wenn man der Beleidigung ein Ende macht und

und dem Beleidigten befriedigende Beweise von seiner Reue und bessern Gesinnung giebt, und ihm das vorher versagte oder verletzte Recht willig zugestehet; 2. wenn man bereit ist, den durch die Beleidigung verursachten Schaden möglichst zu ersetzen, und ihn wirklich ersetzt; 3. wenn man sich der Strafe willig unterwirft, welche der Beleidigung angemessen ist. Dieses zu thun und zu leiden ist also der Beleidiger vollkommen verpflichtet.

Anm. Die willige Unterwerfung der Strafe gehört in eine moralische Ordnung. Denn wer Unrecht gethan hat, muß sich selbst für strafwürdig erkennen.

§. 718.

Die unvollkommene Pflicht fordert aber von dem Beleidiger, daß er insbesondere auch alsdann noch, wenn er die Beleidigung schon ersetzt und seiner vollkommenen Pflicht in Ansehung derselben Genüge gethan hat, dem Beleidigten alle Dienste und Gefälligkeiten erweise, welche ihm seine übrigen bestimmtern und nothwendigern Pflichten verstatten. Denn daß er ihm ehemahls Unrecht gethan hat, muß für ihn ein besonderer Grund seyn, ihm zu dienen, indem es die moralische Ordnung fordert, daß der, welcher durch uns gelitten hat, in Zukunft desto mehr Gutes von uns erfahre. Diese aber möglichst zu realisiren, muß allenthalben unser Zweck seyn. Die angethane Beleidigung verstärkt also die unvollkommenen Pflichten, welche wir ihm vorher schuldig waren.

§. 719.

Da nun in andern Menschen überhaupt der Grund enthalten ist, daß wir sie nicht beleidigen sollen, so verpflichtet uns auch die Vorstellung derselben, daß wir alle mögliche Vorsicht und Behutsamkeit anwenden, nicht nur, damit wir uns selbst vor wahren Beleidigungen gegen sie verwahren, sondern daß wir unsern Handlungen auch nicht einmahl den Schein einer Beleidigung geben. Da jedoch dieses Letztere von uns allein nicht abhängt, so kann es wohl Fälle geben, daß wir so handeln müssen, daß sich der Schein der Beleidigung nicht vermeiden läßt: und daher ist die Pflicht, den Schein aller Beleidigung zu vermeiden, eine unvollkommene; die Pflicht aber, alle wirkliche Beleidigungen zu vermeiden, eine vollkommene Nächstenpflicht.

§. 720.

Der Beleidigte ist hingegen vollkommen verpflichtet, wohl zu untersuchen: a) ob auch eine wirkliche Beleidigung und nicht vielmehr nur eine Scheinbeleidigung da sey; b) ob die wahre Beleidigung eine vollkommene oder unvollkommene sey; c) ob sie aus Bosheit oder aus bloßem Leichtsinne herrühre. Wenn auch eine wahre Beleidigung da ist, so müssen wir doch wiederum sorgfältig unterscheiden, was äußerlich-recht ist, und was die Pflicht von uns fordert. In welchen Fällen es Recht und Pflicht sey, seine Rechte zu vertheidigen und Beleidigungen abzutreiben, wird bey den Selbstpflichten untersucht werden. Hier untersuchen wir nur die Pflichten, welche uns gegen die, welche uns beleidigen, obliegen.

§. 721.

§. 721.

Da ist nun aber klar, daß durch die Beleidigung und selbst durch die Feindschaft eines Andern gegen uns die Verbindlichkeiten gegen ihn, welche wir ihm theils als Menschen, theils wegen der besondern Verhältnisse, in welchen er sonst mit uns steht, nicht aufgehoben werden. Wir sind also verpflichtet, auch practische Liebe gegen unsre Feinde zu üben, dadurch, daß wir 1. alle vollkommene Pflichten gegen sie beobachten und keines ihrer Rechte verletzen; 2. alle unvollkommene Pflichten gegen sie treulich erfüllen, so weit ihre eigenen feindseligen Handlungen beydes nicht unmöglich machen.

Anm. Pathologische oder sinnliche Liebe gegen Feinde kann nicht geboten werden, so wie dieselbe überall kein Object der Pflicht ist, wohl aber practische Liebe, die sich in Gesinnung und Thaten, nicht in Empfindungen zeigt.

§. 722.

Wir sind also vollkommen verpflichtet, gegen unsre Feinde gerecht zu seyn, und daher insbesondere

1. Ihnen nicht mehr Uebel zuzufügen als zur Abtreibung ihrer ungerechten Angriffe auf unsre Rechte die Pflicht erfordert;

2. Wenn die Noth ja Zwangsmittel gebietet, doch keine andern gegen sie zu wählen, als solche, die jedermann nach seiner Vernunft billigen, und die jeder vernünftiger Weise anrathen kann, den man vor dem Gebrauche derselben befragt; d. h. die Zwangsmittel müssen selbst moralisch seyn.

Anm.

Anm. Daß die Rechte des Andern durch die rechtmäßige Gewalt, die jemand zur Vertheidigung seiner eigenen Rechte anwendet, nicht verletzt werden, ist schon oben, (§. 621,) bemerkt. Die Wahl der Mittel ist aber durch N. 2 auch hinreichend bestimmt. Den Feind zu verleumden, ihm seine Ehre fälschlich abzuschneiden, u. s. w., sind Mittel, die sich selbst vernichten, so bald ich die, bey welchen ich ihn verleumden will, befrage, oder sie nur allgemein denke. Denn in diesem Falle würde mein nachtheiliges Urtheil über meinen Feind gar keinen Glauben mehr verdienen, also kein Mittel zu meinem Zwecke mehr seyn.

§. 723.

Wir sind unvollkommen zu allen Pflichten der Nothwendigkeit und Bequemlichkeit gegen sie verpflichtet, so weit es nur nicht andern vollkommenen und wichtigern gewissen Pflichten widerstreitet. Wir sind also insonderheit verpflichtet:

1. Ihnen keine Pflicht der Nothwendigkeit, (§. 674,) zu versagen, als in wie weit die Materie derselben durch eine nothwendige oder wichtigere Pflicht verletzt werden muß;

2. Da von unsern zufälligen Rechten etwas nachzulassen, wo es ihr Recht zu erfordern scheint, also billig gegen sie zu seyn;

3. Ihnen nicht mehr Gefälligkeiten zu verweigern, als es das besondere Verhältniß, in welchem wir mit ihnen stehen, moralisch-nothwendig macht.

§. 724.

Da der Zustand der Feindschaft in dem Andern ein unmoralischer Zustand ist, und wir verpflichtet sind,

Andere

Andere moralisch zu vervollkommnern, so gut wir können, (§. 668;) so werden wir auch verpflichtet seyn, die feindselige Gesinnung in Andern, so viel es uns möglich ist, wegzuschaffen oder doch zu verringern. Die Mittel dazu sind:

1. Daß wir stets bereit sind, so bald der Andere aufhört, feindselig gesinnt zu seyn, wieder in den Zustand der Gleichgültigkeit, oder, wo möglich, der Freundschaft zu treten. Eine solche Gesinnung ist die Versöhnlichkeit. Jeder ist also zur Versöhnlichkeit verpflichtet.

2. Daß wir uns so betragen, daß auch unsre Feinde dadurch zur Versöhnung geneigt gemacht werden können, wenn sie vernünftig sind. Dieses geschieht aber, wenn wir keine Gelegenheit vorbey lassen, ihnen mit der That zu zeigen, daß wir auch gegen sie so wie gegen jedermann gerecht und wohlwollend sind.

3. Daß wir auch unsern bittersten Feinden vergeben, d. h. auf das Recht zur Strafe Verzicht thun, wenn sie keine Pflicht gebietet.

§. 725.

Da die Feindschaft ein so unmoralischer Zustand ist, so müssen wir auch alle mögliche Sorgfalt und Behutsamkeit anwenden, um in Andern keine feindselige Gesinnung hervor zu bringen, oder die schon vorhandene zu verstärken. Dahin gehört: 1. daß wir in keinem Menschen die Feindschaft gegen uns ohne Noth verursachen. Wir verursachen aber in Andern leicht ohne Noth Feindschaft, wenn wir sie belei-

beleidigen, oder wenn wir ihren Zwecken, auch ohne eben äußerlich Unrecht zu thun, allzu sehr hinderlich sind. Daher müssen wir nicht nur ihre Rechte nicht verletzen, sondern müssen uns auch sorgfältig hüten, ihrem Glücke nicht hinderlich zu seyn, und bey unsern Handlungen zugleich bedenken, ob wir nicht etwa Andere dadurch gegen uns aufbringen möchten, als in welchem Falle wir sie, wenn uns nicht etwa eine besondere Pflicht dazu auffordert, lieber unterlassen müssen. 2. Daß wir den Schaden, welchen wir Andern auch nur zufälliger Weise und ohne Vorsatz und Wissen, jedoch nicht ganz ohne Schuld, zugefügt haben, möglichst ersetzen und uns alle Mühe geben, sie darüber zufrieden zu stellen, und sie von unsrer pflichtmäßigen menschenfreundlichen Gesinnung zu überzeugen. 3. Wenn ein Schein da ist, als ob wir Andere beleidiget hätten, oder beleidigten, oder zu beleidigen Willens wären; so sollen wir uns alle Mühe geben, diesen Schein wegzuschaffen, und dem Andern den daraus entstandenen Irrthum benehmen. 4. Wir sollen ohne die größte Noth gegen Andere keine Gewalt brauchen, weil die Gewalt, die man Andern anthut, sie leicht zur Feindschaft geneigt macht.

§. 726.

Der Zustand, in welchem Menschen nicht feindselig gegen einander gesinnt sind, heißt ihr gutes Vernehmen. Bemühe dich also, mit jedermann in gutem Vernehmen zu bleiben. Die Geschicklichkeit, mit jedem in gutem Vernehmen zu bleiben, ist die Verträglichkeit; der Zustand, in welchem keiner Gewalt gegen

gen den Andern braucht, ist der Friede. Erhalte und befördere also den Frieden, wo du weißt und kannst, nicht bloß zwischen dir und Andern, sondern auch zwischen Andern, wo es die moralische Klugheit verstattet. Die Neigung, den Frieden möglichst zu erhalten, ist die Friedfertigkeit.

§. 727.

Der Friedfertigkeit steht die Zank- und Streitsucht, der Verträglichkeit die Unverträglichkeit entgegen. Beyde entspringen leicht aus der allzu großen Empfindlichkeit und aus dem Jähzorne. Jene ist die Neigung, leicht gleichgültige und absichtslose Handlungen des Andern für vorsätzliche Beleidigungen aufzunehmen oder kleine Beleidigungen größer vorzustellen als sie sind; dieser ist die Neigung, bey jedem Anscheine von Beleidigung ohne Noth und ohne vernünftige Untersuchung Gewalt gegen Andere zu brauchen. Die Empfindlichkeit entspringt 1. aus der falschen Vorstellung, als ob die Menschen feindselig gegen uns dächten; 2. aus der falschen Vorstellung, als ob alles Unangenehme, was uns von Andern widerfährt, absichtlich geschehe; 3. aus einer übertriebenen Spitzfündigkeit, alles, was der Andere thut, übel zu deuten. Der Jähzorn entspringt vornehmlich aus dem Hochmuthe.

§. 728.

Der Versöhnlichkeit steht die Unversöhnlichkeit entgegen, welche die lasterhafte Gesinnung ist, sich gegen unsern Feind auch dann noch feindselig zu betragen, wenn er uns nicht mehr schaden will oder kann. Sie ist gewöhnlich mit einer übertriebenen Neigung

gung zur Rache, d. i. Rachsucht verknüpft, welche eine Begierde ist, den Feind aus Lust zu strafen, und welche leicht zur Grausamkeit und Tyranney, (§. 637.) und andern Arten der Ungerechtigkeit verführt.

§. 729.

Die freywilligen Dienstleistungen, welche einer von dem Andern empfängt, verpflichten ihn vollkommen zu der Gesinnung, dem Andern die geleisteten Dienste auf eine moralische Weise möglichst zu vergelten, so bald er es bedarf. Denn wenn er diesen Willen nicht hätte, so würde er wollen, daß ihm der Andere bloß diente; er würde ihn also sich selbst, (wenigstens in Gedanken,) unterordnen, d. h. ihn als bloßes Mittel für sich betrachten, also ihn ganz gegen seine Zwecke behandeln, welches der vollkommenen Nächstenpflicht widerspricht, (§. 648.)

Anm. Wenn uns ein Anderer noch zu keinem moralischen Zwecke behülflich gewesen ist, und wir wollen ihm nicht zu seinen Zwecken beförderlich seyn; so ist wenigstens kein Zeichen da, daß wir ihn bloß zu unsern Zwecken brauchen. Denn wir können ihn dabey in seinen Würden lassen, er mag ein absolutes Wesen seyn und bleiben; wir verlangen nichts von ihm zu unsern Zwecken. So bald wir uns aber von ihm dienen lassen, und wir hätten uns vorgesetzt, ihm nie wieder dafür zu dienen, wenn er es auch bedürfte; so behandelten wir ihn offenbar als bloßes Mittel.

§. 730.

Aus eben diesem Grunde ist also die erkannte Gesinnung in Andern, uns zu dienen, ein besonderer moralischer Grund, eine gleiche Gesinnung gegen sie in

uns

uns hervor zu bringen; und je mehr wir eine solche Gesinnung aus ihren wirklichen freywilligen Dienstleistungen erfahren, desto stärker soll unser Wille werden, ihnen insbesondere Gegendienste zu erweisen, so weit es unsre übrigen schon bestimmten Pflichten nur verstatten.

§. 731.

Die Dienste, welcher einer dem Andern erweiset, erweiset er ihm entweder unentgeldlich, umsonst, d. i. ohne proportionirliche Gegendienste dafür empfangen zu haben oder dergleichen zu beabsichtigen; oder vergeltlich, d. i. für schon empfangene oder künftige Gegendienste. Unentgeldliche Dienste heißen Wohlthaten, besonders wenn sie nothwendige Bedürfnisse betreffen, und wer sie erweiset, ist ein Wohlthäter des Andern. Bey den vergeltlichen Diensten erklärt der Eine entweder selbst bestimmt und ausdrücklich, wofür er sie giebt, oder daß er etwas, und was er dafür verlange; oder seine Absicht kann doch aus den Umständen im allgemeinen geschlossen werden.

§. 732.

Die Gesinnung, einem Andern, der uns Dienste erwiesen hat, die wir ihm nicht gleich oder nicht gehörig vergelten können, wieder Dienste zu erweisen, wo er ihrer bedarf und wir sie zu leisten im Stande sind, heißt insbesondere Dankbarkeit. Die Dankbarkeit verbindet theils zu freyen vollkommenen, theils zu unvollkommenen Pflichten. Die freye vollkommene Pflicht verbietet alle Gesinnungen und Handlungen, wodurch wir einen Beweis geben, daß wir die Dienste

An-

Anderer nicht achten und nicht vergelten wollen, d. i. den Undank. Die unvollkommene Pflicht gebietet, alles zu thun, was die Pflicht und unsre Kräfte verstatten, um dem Andern unsre Dankbarkeit mit der That zu beweisen.

§. 733.

Empfangene Wohlthaten verpflichten jedermann zur Dankbarkeit, und diese muß um desto stärker seyn, je absichtlicher, zahlreicher, größer und wichtiger die Wohlthaten sind, welche wir empfangen haben. Denn der Mangel einer solchen Gesinnung oder gar das Gegentheil, der Undank, würde jederzeit den Willen verrathen, den Wohlthäter bloß zu unsern Absichten zu nützen.

§. 734.

Die Dankbarkeit kann aber niemanden verpflichten, eine andere Pflicht zu verletzen, und es sind daher wohl Collisionen möglich, wo man verpflichtet ist, auch seinen Wohlthätern Unannehmlichkeiten zu verursachen. Jedoch kann dieses nie verstattet seyn, als da, wo es die Pflicht ausdrücklich fordert.

§. 735.

Was die Pflichten des Wohlthäters anbetrifft, so ist er 1. verpflichtet, Andern die Wohlthaten bloß aus Pflicht zu erweisen, also nicht, um dadurch desto größere Vortheile zu ziehen; denn sonst würde seine Gesinnung keine wohlthätige Gesinnung mehr seyn: also 2. nicht allzu viel auf die Gegendienste dessen zu rechnen, dem er wohlgethan hat, auch dann nicht, wenn er ihrer bedarf;

darf; denn es können andere Pflichten da seyn, welche dem Empfänger die Gegenleistungen unmöglich machen: 3. daß er einem Andern nicht solche Wohlthaten erzeige, welche wirklich keine für ihn sind, also nicht durch seine Wohlthaten Bedürfnisse in ihm rege mache, und sie sodann nicht befriedige; eine Wohlthat anfange, und sie doch nicht vollende, wenn sie doch ohne ihn nicht vollendet werden kann, u. s. w.

§. 736.

So bald uns jemand einen Dienst erweiset, wofür er nach einer allgemein oder wenigstens uns wohl bekannten Bedingung gewisse proportionirliche und billige Gegendienste erwartet; so sind wir zu diesen Gegendiensten vollkommen verbunden, wenn wir seine Dienste annehmen, wenn auch keine ausdrückliche Erklärung darüber vorgefallen ist. Denn es ist der sittlichen Ordnung vollkommen gemäß, daß uns Andere in vielen Stücken bloß unter der Bedingung billiger Gegendienste dienen, (§. 705.) Wenn wir ihnen nun die billigen Gegendienste, um derenwillen sie uns dienen, verweigern wollten; so würden wir ihre rechtmäßigen Zwecke vereiteln, d. i. sie gegen ihre rechtmäßigen Zwecke behandeln, welches der sittlichen Denkungsart allemahl widerspricht.

§. 737.

Da unterdessen dergleichen Schlüsse und Erwartungen sehr unsicher und unbestimmt sind, und die Menschen einander viele Dienste gar nicht zu leisten im Stande wären, wenn sie nicht auf gewisse bestimmte Gegendienste sicher rechnen könnten; so müssen

müssen diejenigen Handlungen, wodurch dergleichen Dienste und Gegendienste in gewissen Fällen genau bestimmt werden, der moralischen Ordnung sehr gemäß seyn. Dergleichen Handlungen sind aber Verträge und Verabredungen.

§. 738.

Die Erfahrung lehrt nämlich, daß die Menschen ohne Hülfe Anderer ihre gebotenen und erlaubten Zwecke nicht erreichen können, (§. 578.) Diese Hülfe ist an sich betrachtet sehr unbestimmt und unsicher, indem man im Naturstande niemahls gewiß wissen kann, ob einem ein Anderer beystehen kann und will. Denn theils weiß man selten gewiß, ob er einen guten Willen hat und also zum thätigen Beystande überhaupt geneigt ist; theils kann man nicht leicht ohne seine Erklärung bestimmen, ob ihm seine übrigen Pflichten den positiven Beystand möglich machen. Der sicherste Weg, diesen Ungewißheiten abzuhelfen, ist, daß wir Andere, deren Beystand wir bedürfen, fragen, ob sie uns gewiß Beystand leisten wollen, und da uns auch ihr bloßer Wille noch nicht hinlängliche Sicherheit ihres Beystandes gewährt, daß wir sie durch billige und erlaubte Mittel bewegen, uns ein Recht auf einen Theil ihres bestimmten Eigenthums oder auf gewisse bestimmte Dienstleistungen freywillig abzutreten. Denn wenn sie dieses gethan haben, so sind wir in dem Besitze eines Zwangsrechts, und sie haben eine Zwangspflicht, uns in demselben nicht zu stören. Wir haben nun Kräfte von andern vernünftigen Wesen rechtmäßig erworben, und können

auf

auf die Ausführung unsrer Zwecke weit sicherer rechnen.

§. 739.

Eine solche Verabredung nun, wodurch einer dem Andern zufällige Rechte freywillig abtritt, und dieser sie in seine Rechte aufnimmt, heißt ein förmlicher Vertrag, der entweder einseitig oder wechselseitig, mit oder ohne Bedingung, vergeltlich oder unentgeldlich, ausdrücklich oder stillschweigend ist.

§. 740.

Wenn aus einem Vertrage äußerliche Verbindlichkeiten und Rechte entspringen sollen, so muß 1. überall ein Vertrag da seyn, und 2. muß er rechtmäßig seyn. Ob nun überall ein Vertrag da sey, muß aus den wesentlichen Merkmahlen desselben erkannt werden. Diese sind aber: 1. die freye Einwilligung aller Parteyen; 2. die Veräußerlichkeit der Rechte; 3. die physische und die moralische Möglichkeit der Erfüllung des Vertrages. Zur Einwilligung gehört aber, a) daß alle Parteyen ihrer Vernunft mächtig sind; b) daß der Entschluß zu einer Leistung von allen Parteyen freywillig genehmiget werde; und c) daß die sämmtlichen Parteyen sich ihre Genehmhaltung einander zu wissen thun. Die Veräußerlichkeit der Rechte schließt a) alle wesentliche, und b) alle fremde Rechte aus. Die physische Möglichkeit schließt alles von den Verträgen aus, was nicht ein Object unsers Willens ist; und die moralische Möglichkeit erklärt alle Verträge, welche einer

einer bestimmten Pflicht widersprechen, für null und nichtig.

§. 741.

Durch eine äußere Ungerechtigkeit kann niemand ein Recht, also auch kein Recht aus einem Vertrage erwerben. Folglich sind alle Verträge, welche durch eine offenbare äußere Ungerechtigkeit geschlossen sind, keine moralische Verträge, und aus ihnen kann daher weder eine Pflicht noch ein Recht entspringen. Durch ungerechte Gewalt erpreßte oder durch offenbaren Betrug, (§. 639,) erschlichene Verträge sind keine, weil die wahre freye Einwilligung fehlt.

§. 742.

Wenn ein Vertrag gleich rechtmäßig geschlossen ist, so kann er doch auch durch die Parteyen selbst wieder vernichtet werden. Dieses kann geschehen: a) durch die wechselseitige Einwilligung, daß er aufhören soll, d. i. durch einen neuen Vertrag: b) wenn die eine Partey die Bedingungen, unter welchen der Vertrag geschlossen ist, nicht hält; so hört die Pflicht der andern Parteyen, ihn zu halten, auf, wenn sonst kein Grund der Verbindlichkeit dazu da ist.

§. 743.

Allen Verträgen hängen entweder ausdrückliche oder allgemein bekannte und als stillschweigend von allen Parteyen angenommene Bedingungen an, wodurch zugleich der Grad und die Art der Verbindlichkeit näher bestimmt sind, mit welchen sie gehalten werden sollen. Die ausdrücklichen zufälligen Bedingun-

gungen müssen jederzeit bestimmt werden, und die Parteyen müssen sie ausdrücklich bezeichnen. Die ... mein stillschweigend angenommenen Bedingungen liegen theils im Begriffe der eingeschränkten menschlichen Kräfte; theils in dem besondern Inhalte des jedesmahligen Vertrages.

§. 744.

Alle vollkommene Pflichten sind doch der Materie nach nur bedingt geboten, in wie fern sie nämlich durch unsre physischen Kräfte realisirt werden kann, und daher muß auch allen menschlichen Verträgen die Bedingung anhangen, daß jedermann die Verträge doch nur in so weit zu halten verbunden sey, als es ihm physisch-möglich ist. Denn über seine Kräfte kann kein Mensch verpflichtet werden, (§. 209.) Diese Bedingung ist besonders wegen solcher Verträge wichtig, welche sich auf zukünftige Handlungen erstrecken. Denn diese können bisweilen wider unser Wissen und Vermögen von der Natur unmöglich gemacht werden, wo denn auch natürlicher Weise die Verbindlichkeit aufhört, bis die Möglichkeit wieder hergestellt worden ist. Diese Bedingung liegt also schon im Begriffe aller menschlichen Pflichten, (§. 209.)

§. 745.

Die andere Art der allgemein, obgleich nur stillschweigend angenommenen Bedingungen betrifft ebenfalls die Verträge, deren Object künftig ist, und besteht darin, daß man voraus setzt, ein jeder werde sich eine Subordination seiner zufälligen Zwecke unter die

nothwendigen Zwecke des Andern gefallen lassen, so daß man also an eine Dienstleistung, welche der Andere nur zu einem zufälligen Nebenzwecke gebrauchen will, nicht so gebunden seyn wolle, daß man dabey ein weit beträchtlicheres Gut aufopfern müsse, als der Andere dadurch empfängt. Jedoch darf das Urtheil, daß ein Gut bloß zufällig und entbehrlich für den Einen sey, nicht von dem allein gefällt seyn, welcher den Vertrag nicht halten will, sondern es muß nach einem allgemeinen Urtheile ein zufälliges Gut seyn, und die Nothwendigkeit, es zu subordiniren, muß a l l g e m e i n, also auch von der Vernunft der andern Partey anerkannt seyn. Jeder schließt also einen Vertrag über entbehrliche Dinge nur unter der Bedingung, daß ihn nichts wichtigeres abhalte, und daß er für unwillkührliche Umstände nicht stehen könne.

A n m. Kein Mensch verspricht z. B. dem andern unbedingt, ihn freundschaftlich zu besuchen, und keiner macht sich ein Gewissen daraus, ein solches Versprechen nicht zu halten, wenn er wichtige Abhaltungen bekommt. Er weiß, daß sein Freund schon stillschweigend darein gewilligt hat, daß er ihn in diesem Falle nicht besuche.

§. 746.

Alle stillschweigende Bedingungen bey einem Vertrage müssen unterdessen so beschaffen seyn, daß schon vorher alle Parteyen eingestimmt, und den Vertrag wirklich nur unter jenen Bedingungen geschlossen haben, es sey nun, daß sie ausdrücklich benannt worden sind, oder daß sie doch nach einer allgemeinen Gewohnheit voraus zu setzen waren. Im letztern Falle

muß

muß es gewiß seyn, daß der Andere den Vertrag gerade so ohne alle Bedenklichkeit und mit eben der Geneigtheit würde geschlossen haben, wenn man ihm auch alle Bedingungen, von denen man voraus setzt, daß er sie selbst im Sinne hat, würde genannt haben.

§. 747.

Dergleichen Bedingungen machen also die Verträge gar nicht unsicher. Denn 1. auf das Unmögliche kann doch niemand rechnen. Alle Materie der Rechte ist allemahl den Naturursachen unterworfen, und von diesen hängt es immer ab, ob ein Recht wird ausgeführt werden können oder nicht. Wenn daher auch gleich viele Rechte aus Verträgen nicht ausgeführt werden können; so schwächt dieses die Zweckmäßigkeit und Sicherheit der Verträge doch nicht, wenn nur der Wille nicht das Hinderniß der Ausführung ist. Denn daß die Natur die Ausübung unsrer Rechte oft hemme, müssen wir uns allenthalben gefallen lassen. 2. Kann es sich ein jeder wohl gefallen lassen, daß er nachstehen wolle, wenn die Natur, (nicht der Wille,) einen solchen Collisions-Fall herbey führt, wo sein zufälliger Zweck einem nothwendigen nachgesetzt wird, wenn nur sonst alle mögliche Mühe angewandt wird, die Pflicht zu erfüllen, und das erstere nach einer evidenten Regel geschieht, die er selbst beurtheilen kann.

§. 748.

Dagegen darf keine Bedingung dem Vertrage einseitig beygefügt werden. Daß dieses aber geschehe, erkennt man daraus, daß man einsieht, der Andere würde, wenn man ihm diese Bedingung voraus

gesagt und gehörig erklärt hätte, nimmermehr den Vertrag eben so und mit eben der Bereitwilligkeit geschlossen haben. Dergleichen allgemein-verwerfliche Bedingungen sind, wenn man stillschweigend annimmt:

1. Daß man nur dann den Vertrag halten wolle, wenn man auch nach geschlossenem Vertrage immer bey der Ueberzeugung bleibe, daß man die Sache gehörig überlegt habe, und nicht durch Irrthum oder Leidenschaft dazu veranlaßt sey. Denn man setzt mit Recht allgemein voraus, daß jeder, der einen Vertrag schließen will, die Sache schon vor dem Abschlusse gehörig überlegen solle. Unter einem solchen Vorwande würde jeder Vertrag beliebig wieder gebrochen werden können, und der Andere könnte also gar kein vollkommenes Recht durch Verträge erhalten.

2. Daß man nur den Vertrag alsdann halten wolle, wenn es unsrer Neigung gemäß bleibe, und wenn die Umstände sich nicht so verändert hätten, daß uns die Haltung desselben schädlich werde. Denn in eine solche unbestimmte Bedingung kann der Andere niemahls willigen, weil er dabey ebenfalls gar kein Recht aus dem Vertrage erlangen würde.

3. Daß man den Vertrag nur alsdann halten wolle, wenn man immer überzeugt bleibe, der Andere habe uns aufrichtig behandelt, und habe weder Arglist noch Bosheit bey Schließung des Vertrags gebraucht. Denn man kann die Bedingung nicht allgemein eingehen, daß der, welcher

cher mit uns einen Vertrag schließt, auch Richter über unsern Charakter und unsre innern Bewegungsgründe bey dem Vertrage seyn solle. Nur daß man seine äußerlich-vollkommenen Rechte nicht verletze, d. h. keine äußere Ungerechtigkeit bey Schließung des Vertrags begehe, kann jedermann zur Gültigkeit eines Vertrags verlangen, aber nicht, daß er ihm alles mögliche, was er gern dabey voraus wissen möchte, sage, oder nicht falsch und hämisch gegen ihn denke. Nicht alle List und Bosheit verletzt die vollkommenen Rechte dessen, gegen den sie geübt wird; nur wenn sie dies thut, wird der Vertrag, welcher darauf beruhet, ungültig. Denn der Vorwand, daß ein Anderer nicht aufrichtig genug mit mir umgegangen sey, oder hinterlistige und böse Absichten dabey gehabt habe, würde leicht zur Verletzung eines jeden Vertrags gebraucht werden können. Mit Recht fordert man daher, daß man sich bey Schließung eines Vertrags selbst vorsehen und nicht auf die Redlichkeit des Andern bauen solle; oder wenn dieses geschehen, und man dadurch angeführt ist, kann man sich doch nicht von der Verbindlichkeit frey sprechen, den auf diese Art geschlossenen Vertrag zu halten, wenn nur sonst dem Vertrage kein wesentliches Stück, (§. 740.) fehlt.

§. 749.

Daß jedermann äußerlich-vollkommen verpflichtet sey, bey Schließung eines Vertrags die äußerlich-vollkommenen Rechte des Andern nicht zu verletzen, ist eine

eine nothwendige Folge aus dem Vorigen, (§. 741.) Dieses kann aber bey Schließung des Vertrags auf vielerley Art geschehen, nämlich: 1. wenn man dem Andern mehr Rechte abnimmt, als in deren Uebergabe er williget; 2. wenn man ihm ganz andere abnimmt, als diejenigen, welche er freywillig ablassen will; 3. wenn man ihm weniger giebt, als er nach unsrer Erklärung und Einwilligung verlangt; 4. wenn man ihm ganz andere giebt, als diejenigen sind, welche das Object des Vertrages ausmachen. So bald einer dieser Fälle eintritt, wird der Andere vollkommen beleidigt, und hat ein Zwangsrecht gegen den Beleidiger; die vollkommene Beleidigung mag nun durch offenbare Gewalt, durch Arglist oder durch Betrügerey vollbracht seyn.

Anm. So bald die eine Partey aber ihre Erklärung bloß im Sinne behält, und der Andere sie zwar vermuthen kann, aber in seinem Vertrage keine Rücksicht darauf nimmt, verfährt dieser zwar immer noch arglistig und betrügerisch mit ihm, aber ein äußerlich-vollkommenes Recht verletzt er nicht.

§. 750.

Es ist also für jedermann Zwangspflicht, welche aus dem Vertrage selbst entspringt:

1. Jeden rechtmäßigen Vertrag unter den Bedingungen, unter welchen er ihn geschlossen hat, zu halten. Denn durch den Vertrag hat er dem Andern ein veräußerliches Recht wirklich veräußert. Folglich ist es nicht mehr das Recht dessen, der es veräußert hat, sondern dessen, der es mit den seinigen verknüpft hat. Wenn er also den Vertrag nicht

nicht hielte, da er doch könnte, so würde er offenbar des Andern Rechte verletzen.

2. Keine andere Auslegung von dem Inhalte und den Bedingungen des Vertrags zu machen, als eine solche, welche allgemein für die richtige erkannt werden kann, und in welche also auch der Andere bey Schließung des Vertrags gewilligt haben kann.

3. Nichts zu thun, wodurch ihm die Erfüllung seines Vertrags unmöglich gemacht werden würde. Denn daß er den Vertrag erfülle, gehört zu den Rechten des Andern; wenn er nun dieses unmöglich macht, so verletzt er offenbar dessen Rechte.

§. 751.

Die freye vollkommene Nächstenpflicht, (§. 630,) in Ansehung der Verträge fordert aber:

1. Daß man Andere nicht zu nachtheiligen Verträgen für sie überrede, sie durch eingejagte Furcht dazu vermöge, oder sich sonst eines Mittels bediene, woraus erhellet, daß man dabey auf die vernünftige Natur Anderer gar nicht Rücksicht genommen habe, wie wenn man ihre Schwächen benutzt, um aus ihrem Schaden Vortheile zu ziehen, u. s. w.

2. Daß man nie den Vertrag mit allem Fleiße auf Schrauben stelle, oder sich hinter zweydeutige Worte stecke, um den Andern, der sein Recht nicht beweisen kann, zu etwas zu nöthigen, was er innerlich nicht gewollt hat.

3. Daß

3. Daß man auch hinterdrein, wenn man etwa entdeckt, daß aus dem geschlossenen Vertrage ein Vortheil zum Nachtheile des Andern gezogen werden könnte, der aber gewiß gegen den Willen des Andern gewesen ist, sich eine solche Unvollkommenheit des Vertrages nicht zum Schaden des Andern zu Nutze mache.

4. Daß man überhaupt den Vertrag gerade in dem Maße auch zu halten gesonnen sey und bleibe, wie er geschlossen ist.

5. Daß man schlechterdings nichts versäume, wodurch man die Möglichkeit, den Vertrag an seiner Seite zu erfüllen, erhalten oder vergrößern kann, also nicht nur die größte Behutsamkeit und Vorsicht gebrauche, ehe man einen Vertrag schließt, damit man sich nicht aus Unbedachtsamkeit und Leichtsinn in unmögliche Dinge verwickele, sondern auch nach geschlossenem Vertrage immer auf dessen Haltung bedacht sey.

6. Daß man solche Verträge, welche Andern allzulästig fallen und welche ihnen offenbar empfindlich nachtheilig werden müssen, gar nicht schließe, oder wenn sie schon geschlossen sind, freywillig so viel als die Billigkeit fordert, nachlasse.

7. Daß man sich nicht erlaube, durch verstellte Noth und Bitten den Andern zu bewegen, daß er doch von seinem Rechte ablassen möge, wenn es doch unsre Umstände gar nicht so dringend fordern.

§. 752.

§. 752.

Die unvollkommene Nächstenpflicht in Ansehung der Verträge fordert:

1. Daß wir Andern die Nachtheile, welche sie sich durch einen Vertrag mit uns zuziehen, aufrichtig entdecken.

2. Daß wir Andere, welche mit uns Verträge schließen, wenn sie nicht selbst auf die rechten Worte, Bedingungen und Einschränkungen verfallen, zurecht weisen, und alles thun, um zu machen, daß sie den ganzen Sinn des Vertrags fassen.

3. Daß wir, wenn einem Andern die Haltung des Vertrags allzu beschwerlich fällt, so viel als es andere Pflichten erlauben und die Billigkeit fordert, freywillig nachlassen.

4. Daß wir auch alsdann noch, wenn schon der Andere wegen eingetretener Schwierigkeiten oder eingetretenen Unvermögens auf sein Recht Verzicht gethan hat, unsre Verträge erfüllen, so bald die Schwierigkeiten und das Unvermögen gehoben sind.

§. 753.

Aber durch die freye vollkommene Nächstenpflicht sind wir nicht bloß zur genauesten Erfüllung unsrer Verträge, sondern auch zur Erfüllung aller der gerechten und wohlgegründeten Erwartungen verpflichtet, welche wir durch unsre Handlungen in dem Andern freywillig und absichtlich erregt haben. Denn man setze, wir hätten in dem Andern absichtlich Erwar-

wartungen erregt, welche wir nie zu erfüllen gedäch-ten; so könnten wir offenbar keine andere Absicht mit ihm haben, als seine rechtmäßigen Zwecke, so viel an uns ist, zu vereiteln. Wir würden ihn also offen-bar gegen seine Zwecke behandeln.

§. 754.

Nun ist eine jede Erwartung des Einen von dem Andern gerecht, wenn sie überhaupt der sittlichen Ordnung gemäß ist, und darnach kann man überhaupt von einem jeden mit Recht erwarten, daß er die Pflich-ten, welche er uns insbesondere schuldig ist, erfüllen solle und werde, wenn er moralisch denkt. Da un-terdessen die Pflichten, besonders die unvollkomme-nen, Anderer gegen uns sehr unbestimmt sind, in-dem Einer nicht gegen Alle das leisten kann, was er ihnen, wenn er es könnte, schuldig wäre; so muß noch ein besonderer Grund da seyn, welcher die Pflicht des Andern gegen uns bestimmt und worauf sich unsre Erwartung gründet. Dergleichen Gründe, eine be-stimmte Erwartung auf den Andern zu gründen, sind nun nicht bloß die Verträge, welche eine ganz be-stimmte Erwartung erregen, sondern auch

1. Versprechungen, welche einer dem Andern einseitig und freywillig thut. Denn das Verspre-chen ist eine freye Erklärung des Willens, daß man in Zukunft etwas leisten wolle, was den Zwecken des Andern gemäß ist. In dem Ver-sprechen liegt aber zugleich die Willenserklärung, daß der Andere unter den Einschränkungen, mit welchen wir versprechen, auf die versprochene

Dienst-

Dienstleistung rechnen solle, und seine Einrichtungen darnach treffen könne. Denn das Versprechen kann in einer sittlichen Ordnung keine andere Absicht haben, als einem Andern zu versichern, daß er eine künftige Dienstleistung von uns zu erwarten habe.

2. Bestimmte freywillige und unentgeldliche Dienste, die jemand einem Andern erwiesen hat, weil er ihrer bedurfte, berechtigen zu der Erwartung unbestimmter Gegendienste, wenn der, welcher jene geleistet hat, ihrer bedarf, und sie der, welcher die Dienste empfangen hat, geben kann. Denn es würde der sittlichen Ordnung ganz widersprechen, wenn einer dem Andern zum bloßen Mittel diente. Dieses würde aber offenbar der Fall seyn, wenn einer von Andern Dienste annehmen wollte, ohne sie, wenn er könnte und jener es bedürfte, zu erwiedern: folglich muß ein jeder von dem, welchem er Dienste leistet, insbesondere Gegendienste zu erwarten befugt seyn, wenn dieser im Stande ist, sie zu leisten.

3. Wenn jemand von dem, welchem er dient, auch gleich keine reellen Gegendienste nach einer Regel unmittelbar erwartet, weil er ihrer nicht bedarf oder sie für unmöglich hält; so ist er doch berechtigt, eine solche Gesinnung zu erwarten, wornach jener geneigt ist, ihm vor allen Andern, so bald er Gelegenheit dazu findet und von den Umständen dazu aufgefordert wird, zu dienen. Denn

wenn

wenn gleich ein moralisches Wesen denen, die ihm dienen, nicht wieder dienen kann; so muß es doch dieses ernstlich wollen, weil es sonst den Andern als ein bloßes Mittel für sich ansehen, und ihn also wenigstens in Gedanken gegen seine Zwecke betrachten würde.

§. 755.

Alle Erwartungen, die sich ein Anderer macht, müssen unterdessen nicht durch Einbildungen und Eigennutz, sondern nach allgemeinen Regeln der Ver-nunft entstanden seyn, so daß sich dieselben in einer moralischen Ordnung ein jeder machen kann, und daß die Ansprüche, welche einer an den Andern macht, nach allgemeinen Gesetzen gebilligt werden können, und durch die darauf gegründeten Zumuthungen dem Andern nicht zu viel geschieht. Die darauf gegründeten Pflichten enthalten die folgenden Paragraphen.

§. 756.

Jedermann ist verpflichtet, seine rechtmäßigen, auch bloß einseitigen und freyen Versprechungen, oder sein gegebenes Wort zu halten, in wie weit es physisch- und moralisch- möglich ist. Denn er hat dadurch eine gerechte Erwartung in dem Andern auf das erregt, was er ihm versprochen hat, und würde ihn ohne Noth täuschen, wenn er es nicht hielte. Versprich also Andern nie etwas, das du nicht zu halten ernstlich gesonnen bist. Thue dieses weder aus Bosheit, noch aus Leichtsinn. Sey in deinen Versprechungen bedächtig und vorsichtig; versprich nichts Ungerechtes, nichts Thörichtes; überlege vorher genau, was du versprechen

sprechen kannst; bestimme deine Worte sorgfältig, und verhüte durch bestimmte und deutliche Erklärungen auf das möglichste, daß der Andere sich keine größere Erwartung davon macht, als du in ihm erregen willst.

§. 757.

Der Inhalt des Versprechens selbst bestimmt diese Pflicht näher. Denn man verspricht einem Andern etwas entweder bloß im allgemeinen, (eine Gattung von Dienstleistungen,) oder insbesondere, zu einer unbestimmten oder bestimmten Zeit, mit oder ohne Bedingungen. Durch alle diese Umstände wird die Pflicht in einzelnen Fällen bestimmt.

§. 758.

Das Versprechen hat nach der verschiedenen Wichtigkeit der Zwecke und nach der verschiedenen Größ und Wichtigkeit der Erwartungen, welche dadurch haben erregt werden können, auch einen verschiedenen Werth, und darnach sind die verschiedenen Grade der Verbindlichkeit, das Versprechen zu halten, bestimmt. Dieses bestimmen folgende Regeln: a) je wichtiger der Zweck ist, den ich einem Andern verspreche; b) je mehr die Ausführung des Zwecks des Andern von meiner versprochenen Beyhülfe abhängt, und je wichtiger der Zweck des Andern ist, wozu ich ihm behülflich seyn wollte; c) je mehr der Andere schon Mühe und Aufwand angewandt hat, die er ohne mein Versprechen würde unterlassen haben; d) je geringer die Möglichkeit ist, daß der Andere auch ohne meine versprochene Beyhülfe seinen Zweck erreiche: desto stärker und größer ist die Verbindlichkeit, mein Wort zu halten; desto mehr

mehr Behutsamkeit und Vorsicht ist bey Angelobungen und Erbietungen nöthig.

§. 759.

Da indessen doch bisweilen aller Vorsicht ungeachtet die Umstände die Haltung des Versprechens unmöglich machen oder die Bedingungen eintreten können, unter welchen wir unser Wort nicht halten wollen; so ist jedermann verpflichtet, dergleichen Umstände dem Andern sogleich bekannt zu machen, damit dieser seine Erwartungen fahren lasse, und seine Maßregeln ändere. Bey den bloßen einseitigen Versprechungen gelten dieselbigen Voraussetzungen, die oben, (§ 745.) bey den Verträgen angegeben sind.

§. 760.

Je mehr und je deutlicher ich mir überhaupt meine Pflicht vorstelle, desto größer wird die subjective Verbindlichkeit; denn desto größer ist die Freyheit dabey. Daher kommt es, daß ein wohl überlegtes mit Bedacht gegebenes Wort auch größere Erwartungen erregt. Dieses ist der einzige Grund, weßwegen Aussagen und Versprechungen, welche mit einem Eide bekräftigt werden, eine größere subjective Verbindlichkeit für die Menschen haben können. Denn der Eid ist eine Aussage oder ein Versprechen, wobey man erklärt, daß man sich wohl bewußt sey, es sey eine Religionspflicht, die Wahrheit zu sagen. Nun verbindet an sich eine Religionspflicht nicht mehr als eine Menschenpflicht. Daß man sich aber seine Pflicht als durch ein göttliches Gesetz geboten vorstellt, soll uns daran erinnern, daß in der Pflicht kein Irrthum liege, und soll

Andere

e überzeugen, daß wir uns die Handlung wirk-
s Pflicht vorstellen, und nicht etwa aus Leicht-
icht daran denken. Zugleich ist der Eid ein sub-
s Mittel, die Sinne durch die Vorstellung eines
n Richters, der nicht nach ihren Neigungen, son-
loß nach sittlichen Principien seinen Ausspruch
vird, zu schrecken, damit sie der Wirkung der
keinen Abbruch thun sollen. Wer nun bey so
Mitteln, die Pflicht sich lebhaft vorzustellen
zu thun, die Pflicht dennoch nicht achtet: von
an man sehr sicher schließen, daß er überall die
nicht achte, also einen sehr bösen Willen

. Die Eide zu Schreckmitteln für den gemeinen
nn zu machen, dadurch, daß man recht gräßliche
gen falscher Eide erdichtet, ist eine höchst elende
tik, die zwar bisweilen ihren Zweck erreichen
, aber der Moralität gewiß gerade entgegen ar-
et, und auch im ganzen zuverlässig mehr schadet
nutzt.

§. 761.

r nicht bloß durch unsre ausdrücklichen Ver-
gen und Zusagen, sondern auch durch unser
en in Geberden, Mienen, durch unsern öftern
und durch tausend andere Handlungen kön-
in Andern gerechte Erwartungen erregen.
cht erfordert daher, alle Wirkungen unsers
benehmens gegen Andere sorgfältig kennen zu
nd nichts zu thun, wodurch wir in dem An-
ere Erwartungen erregen könnten, als wir
n Willens sind; so bald wir aber bemerken,
daß

daß dennoch wider unsern Willen größere Erwartungen in dem Andern entstanden sind, alle mögliche, nicht beleidigende, aber sichere, Anstalten zu treffen, wodurch der Andere von seinem Irrthume überzeugt werde.

§. 762.

Insbesondere ist jedermann verpflichtet, nie von einem Andern Dienste anzunehmen, wenn er wohl weiß, daß sie ihm bloß und allein in Erwartung gewisser Gegendienste erwiesen werden, die er doch weder leisten kann, will oder darf; und noch weniger kann es verstattet seyn, Andere in solchen Erwartungen zu bestärken, um sie nur zu noch mehrern Dienstleistungen anzureitzen, ohne doch Willens zu seyn, ihre Erwartungen zu erfüllen. Daß dieses bey gerechten Zumuthungen unbedingt verboten seyn müsse, ist evident. Aber wenn der Andere ungerechte Zumuthungen hat, so könnte es scheinen, als ob es eine gerechte Bestrafung des Schurken sey, seine Dienste anzunehmen, und ihm dennoch zu zeigen, daß wir nicht in seine bösen Anschläge stimmen. Denn er würde wenigstens seine Dienstleistungen, die er gebraucht, um Andere zur Ungerechtigkeit zu bestimmen, einstellen, wenn er voraus setzen müßte, daß er dadurch niemanden bewegen könnte, ungerecht zu seyn. Allein kein Mensch ist befugt, den Andern zu bestrafen, als wenn er ihn vollkommen beleidigt. Ungerechte Zumuthungen sind aber keine vollkommenen Beleidigungen; sie berechtigen bloß zur ernstlichen Abweisung. Ein Mittel, den Andern zu bessern, könnte aber eine solche Handlungsweise auch nicht seyn. Denn sie ist eher fähig, ihn schlim-

nner, als besser zu machen. Es bleibt also nichts
)er bloße Eigennutz übrig, der uns zu einer sol-
Handlungsart bestimmen kann, und wir behan-
dabey den Andern ganz offenbar als ein bloßes
:l. Denn daß der Andere schlecht denkt, berech-
ıns gar nicht, uns von ihm dienen zu lassen.

§. 763.

Wenn du leichtsinniger oder unbedacht-
r Weise durch Annehmung gewisser Dienste und
igkeiten in dem Andern eine gerechte und starke
tung eines bestimmten Gegendienstes erregt
so bist du verbunden sie mit eben der Aufopferung
llen, welche sie dem Andern kosten würde, wenn
gerechte Erwartung aufgeben müßte. Denn
ıst moralischer Weise nicht wollen, daß ein An-
ür deinen Leichtsinn und deine Unbesonnenheit
Soll also einer dafür büßen; so ist es der mo-
ı Ordnung gemäß, daß du es selbst seyst, der
Urheber davon gewesen bist.

§. 764.

raus ist also sichtbar, daß jedermann zur größ-
sicht und Behutsamkeit im Umgange mit An-
bunden sey, und daß er insbesondere verpflich-
immer Achtung zu geben, was seine Aufführ-
Andern für Erwartungen erregt, damit er
immer nach seinem ernstlichen Willen mäßigen
ere direkte oder indirekte über seine wahre Ge-
gegen sie belehren könne, insbesondere ist er
pflichtet, wenn er gewisse bestimmte Erwar-

tungen von sich erregt sieht, die er gar nicht zu erfüllen Willens ist.

§. 765.

Jedoch ist in allen diesen bisher genannten Fällen zu bemerken, daß die *wirkliche* Erwartung des Andern auf unsre Dienste nicht der moralische Grund ist, ihm dieselben zu leisten, sondern nur die *moralisch-mögliche* Erwartung, d. h. wenn er in einer sittlichen Ordnung (unter der Voraussetzung, daß der, welcher sich zu etwas künftigem verbindlich macht, gut sey) eine bestimmte Erwartung auf unsern Willen nach der Vernunft gründen konnte, so sind wir zur Erfüllung derselben verbunden, selbst alsdann, wenn ein Anderer gar keine wirkliche Erwartung von uns hat. Denn der Grund davon liegt in seinem Betragen gegen uns oder in unsrer Aufführung gegen ihn, und diese muß in einem moralischen Willen immer solche Wirkungen hervorbringen, welche in eine sittliche Ordnung passen, der Erfolg mag übrigens außer uns seyn, wie er will. Die *wirkliche* Erwartung des Andern ist oft gegen alle moralische Ordnung entstanden, und kann uns sodann gar nicht zu Diensten bestimmen; bisweilen können wir aber doch auch erst durch die wirkliche Erwartung in den Andern belehrt werden, daß es eine *moralisch-mögliche*, d. i. erlaubte Erwartung war, welche unsre Aufführung in einer sittlichen Ordnung hervorbringen sollte, und dann haben wir die unbeabsichtigte Wirkung uns doch zuzuschreiben, und sind daher verbunden die sittliche Ordnung möglichst aufrecht zu erhalten.

Anm.

Anm. Zur Erläuterung mag folgendes dienen. Erstlich ist offenbar, daß wir zu Gegendiensten und zur Dankbarkeit verpflichtet bleiben, wenn auch unser Wohlthäter beydes weder verlangt noch erwartet, noch irgend eine Vorstelluug davon hat. Zweytens kann jemand etwas unbilliges von uns erwarten, oder aus chimärischen Einbildungen, ohne vernünftigen Grund dazu zu haben, auf unsern Beystand rechnen, und diese sind offenbar kein Grund ihm beyzustehn. Drittens aber, wenn wir wissen, daß ein Subject wegen seiner besondern Beschaffenheit zu Erwartungen gewisser Art sehr geneigt ist, und wir geben selbst Veranlassungen, die zwar Andern keine, aber doch in dieser Person gewiß Erwartungen erregen müssen; so sind wir die moralischen Ursachen dieser Erwartungen, und wir haben eine Verbindlichkeit, den aus unsrer Aufführung entstehenden Schaden auf eine moralische Art ins gleiche zu bringen. Dieses letztere ist z. B. der Fall, wenn einer merkt eine Person liebe ihn stark, und er giebt nicht nur keine deutlichen Zeichen, daß er die Liebe nicht erwiedern könne, sondern unterhält den Umgang, erwiedert die Zeichen der Liebe. Wenn nun eine solche Person nach sittlichen Grundsätzen einen Andern nur unter der Bedingung lieben darf, daß er sie heirathe; so verpflichtet sich der Andere, der die Liebe erwiedert, zur Heirath, auch ohne alle weitere Erklärung.

§. 766.

Außer der auf moralische Thatsachen gegründeten Erwartung ist noch ein anderer besonderer Grund, welcher die Menschen zu bestimmtem Beystande gegen Andere verpflichten kann. Dieser besteht nämlich in dem rechtmäßigen Bedürfnisse, wovon sie die freyen Ursachen sind. Hierauf läßt sich folgende allgemeine Regel in den willkührlichen Ständen gründen: Wer die

willkührliche Ursache von den rechtmäßigen Bedürfnissen eines Andern ist, hat die besondere Pflicht, den von ihm willkührlich verursachten Bedürfnissen möglichst abzuhelfen, wenn der, in welchem die Bedürfnisse verursacht sind, selbst kein Vermögen dazu hat. Denn wenn er die rechtmäßigen Bedürfnisse in Andern verursachen wollte, ohne doch den Willen zu haben, sie möglichst zu befriedigen; so könnte er keine andere Absicht haben, als Andere gegen ihre Zwecke zu behandeln.

Anm. 1. Die unwillkührliche und physische Verursachung der Bedürfnisse in Andern ist aber kein Grund zur Verbindlichkeit ihnen abzuhelfen.

Anm. 2. Wenn die Vertheidigung eines Rechts in dem Beleidiger Bedürfnisse verursacht: so ist er, nicht ich, die freye Ursache seiner Bedürfnisse.

§. 767.

Je nothwendiger die Bedürfnisse sind, welche einer in dem Andern willkührlich verursacht, je willkührlicher diese Verursachung gewesen ist, und je weniger Andere an der freyen Verursachung Theil hatten, desto größer ist seine besondere Verbindlichkeit dem Bedürfnisse des Andern abzuhelfen. Hieraus folgt also:

1. Wer das Daseyn eines Menschen willkührlich verursacht, ist zunächst und insbesondere verpflichtet, ihm, so gut er kann, das zu leisten, was ihm zu seiner physischen und moralischen Wirklichkeit fehlet.

2. Wer einen Andern ungerechter Weise unglücklich macht, ist zunächst verpflichtet ihn wieder glücklich zu machen.

3. Wer

3. Wer in einem Andern gewisse Bedürfnisse der Bequemlichkeit verursacht hat, ist insbesondere verpflichtet, dieselben zu befriedigen, so weit es überhaupt Pflicht ist sie zu befriedigen, und mit seinen übrigen wichtigern Pflichten bestehen kann.

§. 768.

Die freye Verursachung der Bedürfnisse gründet daher ebenfalls eine gerechte Erwartung, daß der, welcher die Bedürfnisse freywillig verursacht hat, sie auch, so viel er kann, stillen werde. Jedoch sind alle einzelne hierauf beruhende Pflichten, wodurch bestimmte positive Beyhülfe geboten wird, unvollkommene Pflichten, welche einer möglichen Collision ausgesetzt sind.

§. 769.

Die Gesinnung, alle Erwartungen des Andern zu erfüllen, die er gerechter Weise wegen seinen Handlungen gegen uns und unsern Handlungen gegen ihn haben kann, heißt Redlichkeit und Treue. Sie ist ein Zweig der Gerechtigkeit und insonderheit der Ehrlichkeit (§. 639.). Die Redlichkeit bezieht sich vornemlich auf die Haltung der Verträge, und freywilligen einseitigen Versprechungen und erregten Erwartungen nach bestem Wissen und Gewissen; die Treue insbesondere auf gewissenhafte Erstattung umsonst geleisteter Dienste und Gefälligkeiten. Die Treue gegen unsre Wohlthäter, (§. 731,) heißt insbesondere Dankbarkeit, (§. 732,) und diese bleibt eine Tugend sie mag nun Gelegenheit finden in die That überzugehen

oder

oder nicht; von Andern kann die Dankbarkeit, so wie jede Gesinnung nur durch die That gehörig erkannt werden. Der Treue steht die Untreue und Treulosigkeit, der Redlichkeit die Unredlichkeit, der Dankbarkeit der Undank entgegen, welche allemahl Laster und um so schlimmere Laster sind, je mehr besondere Bewegungsgründe da sind, die entgegenstehenden Tugenden hervorzubringen.

§. 770.

Die Vereinigung mehrerer Menschen zu einem bestimmten gemeinschaftlichen Zwecke heißt eine willkührliche Gesellschaft; diese kann entweder durch einen förmlichen Vertrag, oder durch bloßes stillschweigendes Zusammentreten und wechselseitiges Handeln geschlossen seyn. Die letzteren sind so lange zwangsfrey, als die Mitglieder sich nicht selbst durch einen Vertrag binden; aber die Pflicht kann sie dennoch binden, wenn sie schon durch keinen Vertrag gebunden sind. Denn so bald Menschen in eine Gesellschaft zusammen treten, erregen sie auch wechselseitig gewisse Erwartungen, welche sie, so fern die Erwartungen gerecht sind, erfüllen sollen, wenn sie sich auch durch keinen Vertrag verpflichtet haben (§. 762.).

§. 771.

Je wichtiger der Zweck ist, zu welchem sich die Glieder einer Gesellschaft vereiniget haben, desto mehr sind sie verbunden in der Gesellschaft zu bleiben, und das zu thun, was man von ihnen gerechter Weise erwarten kann, sie mögen sich nun durch einen ausdrücklichen Vertrag dazu verbindlich gemacht haben oder nicht:

und

und je weniger der Zweck der Gesellschaft erreicht werden kann, wenn einer oder einige davon abgehen, und das nicht thun, was man von ihnen gerechter Weise erwarten kann, desto mehr ist jedes Glied verpflichtet, dabey zu bleiben, und die billigen und gerechten Erwartungen der übrigen Glieder zu erfüllen.

§. 772.

Alle Pflichten in den verschiedenen willkührlichen Gesellschaften gehören theils unter die Selbstpflichten, theils unter die Nächstenpflichten. Denn die Pflicht erfordert, theils um sein Selbst, theils um Anderer willen Gesellschaften einzugehen, (§. 578,) und bestimmt auch aus beyden Rücksichten das wechselseitige Betragen in den Gesellschaften. Alle Gesellschaftspflichten aber müssen näher bestimmt werden, theils aus ihrem Zwecke überhaupt, theils aus dem Inhalte der besonderen Verträge, theils aus den rechtmäßigen wechselseitigen Erwartungen, in wiefern alles dieses nach allgemeinen Regeln beurtheilt werden kann.

§. 773.

Die Zwecke, um derentwillen willkührliche Gesellschaften geschlossen werden, sind theils selbst willkührlich und künstlich, theils unwillkührlich und natürlich. Die ersteren sind der Zahl nach unendlich und können in einer allgemeinen Sittenlehre gar nicht erwähnt werden. Sie kommen sämtlich durch bestimmte Verabredungen zu Stande, und durch diese werden die speciellen sich darauf beziehenden Pflichten und Rechte bestimmt. Unwillkührliche Zwecke sind solche, welche jedermann zu seinen Zwecken machen

soll

soll oder muß, wozu also einen jeden seine eigene Natur einladet oder auch nöthiget, und die ich eben deswegen natürliche Zwecke nenne. Die Gesellschaften, welche sich auf diese beziehen, müssen daher in einer allgemeinen Sittenlehre erwähnt werden, obgleich die einzelnen sich darauf beziehenden Pflichten in eine besondere Sittenlehre gehören.

§. 774.

Alle natürlichen Zwecke dürfen von einem guten Willen doch nur in so weit begehrt werden, als sie moralisch sind, und von allen vernünftigen Wesen gebilliget werden können. Alle Gesellschaften, welche sich daher auf dergleichen Zwecke beziehen, müssen doch so eingerichtet werden, daß sie den sittlichen Einschränkungen unterworfen sind.

§. 775.

Wenn eine Gesellschaft einen natürlichen Zweck hat; so ist jedes Glied der Gesellschaft ohne alle weitere Verabredung zu den nothwendigen rechtmäßigen Mitteln verpflichtet, ohne welche der natürliche Zweck von der Gesellschaft gar nicht erreicht werden könnte. Denn wer sich zu dem Zwecke verpflichtet, verpflichtet sich auch zu den rechtmäßigen nothwendigen Mitteln.

§. 776.

Wenn nun der Zweck der Gesellschaft gar nicht als möglich gedacht werden kann, ohne daß alle Glieder gewisse Handlungen begehen; so sind auch alle Glieder schon dadurch, daß sie in die Gesellschaft treten, zu allen diesen Handlungen verbunden. Wenn aber zum Zwecke der Gesellschaft verschiedene Mitglie-

der

der auch verschiedene Geschäfte übernehmen müssen; so kann dieses meistentheils nicht anders als durch Verabredungen und Verträge, und durch die Erkenntniß der Tauglichkeit der Glieder zu den Zwecken der Gesellschaft bestimmt werden.

§. 777.

Die natürlichen Zwecke, welche Objecte willkührlicher moralischer Gesellschaften sind, sind nun entweder pflichtmäßige oder doch rechtmäßige Zwecke, oder sie sind von der einen Seite pflichtmäßig, und von der andern Seite, wenn auch nicht durch Pflicht geboten, doch rechtmäßig. Beyde können ohne Gesellschaft entweder wenigstens unter den menschlichen Einschränkungen gar nicht, oder doch nicht so gut und leicht erreicht werden.

§. 778.

Wenn ein pflichtmäßiger Zweck ohne eine gewisse Gesellschaft gar nicht oder doch nicht so gut erreicht werden kann; so ist jeder Mensch zu einer solchen Gesellschaft von selbst verpflichtet, ob er gleich nicht dazu gezwungen werden darf; und der Verpflichtungsgrund dazu liegt theils in ihm selbst, theils in Andern. Denn wer zu dem Zwecke verpflichtet ist, ist auch zu den Mitteln verpflichtet (§. 284.)

§. 779.

In einer Gesellschaft, welche einen natürlichen pflichtmäßigen Zweck hat, sind alle Verträge, durch welche der pflichtmäßige Zweck, es sey der ganzen Gesellschaft oder eines einzelnen Gliedes, zerstört werden

würde,

würde, null und nichtig; und nur solche Verträge können in denselben gültig seyn, welche dem Zwecke der Gesellschaft entweder positiv oder wenigstens negativ subordinirt sind. Dieser Satz ist in der Anwendung sehr fruchtbar.

§. 780.

Die hauptsächlichsten willkührlichen Gesellschaften, welche auf dergleichen natürliche rechtmäßige und pflichtmäßige Zwecke gehen, sind 1. der gesellige Umgang und die Freundschaft; 2. die Ehe; 3. der Staat.

§. 781.

Der gesellige Umgang hat die Befriedigung der geselligen Neigungen im Allgemeinen zum Zweck. Der Mensch aber hat von Natur eine Neigung zur Gesellschaft, und in wie weit diese in sittlichen Schranken gehalten wird, ist sie rechtmäßig, und in wiefern sie ein Mittel zur Ausübung der Pflicht ist, ist es sogar Pflicht sie zu kultiviren. Nun besteht die Geselligkeit des Menschen im Allgemeinen darin, daß er eine Neigung hat, sich mit Andern zu unterhalten, seine Gedanken und Empfindungen mitzutheilen, und sich die Gedanken und Empfindungen Anderer mittheilen zu lassen, und überhaupt sich in Gesellschaft Anderer auf eine leichte Art zu beschäftigen, und beschäftigen zu lassen. Dieses aber kann er nicht mit jedermann; es gehört dazu nicht bloß eine practische Liebe zu Andern überhaupt, (§. 583,) sondern auch eine besondere pathologische Neigung, die größtentheils erst durch eine nähere Bekanntschaft, worinn man die angenehmen Eigenschaften des Andern entdeckt, entsteht. Perso-

nen

nen nun, welche sich in eine solche wechselseitige Unterhaltung einlassen, welche die wechselseitige Befriedigung des geselligen Vergnügens zum Zwecke haben, leben in einem freundschaftlichen Umgange. Eine noch genauere Verknüpfung ist die eigentliche Freundschaft. Denn diese ist eine genaue Vereinigung zweyer oder einiger Personen zur wechselseitigen möglichsten Theilnehmung ihrer besondern Zwecke und Absichten aus Liebe und wechselseitiger Neigung. Sie setzt also 1. eine genaue Bekanntschaft, 2. eine wechselseitige Zuneigung, und 3. eine Möglichkeit einander nützlich zu seyn voraus. Zur genauen Bekanntschaft wird öfterer Umgang; zur wechselseitigen Zuneigung zwar nicht Einerleyheit, aber doch Zusammenstimmung (Harmonie) der Neigungen erfordert; zur Möglichkeit einander nützlich zu seyn, daß der eine nicht an aller Art des Vermögens den Andern weit übertreffe.

§. 782.

Die Freundschaft hat mehrere Grade, ein höherer Grad derselben ist die vertraute Freundschaft, welche die genaueste wechselseitige Theilnehmung an allen Zwecken und Absichten voraussetzt. Daß die Theilnehmung die Freunde auch zur wechselseitigen thätigen Hülfe bestimme, ist eine Folge der Freundschaft, aber nicht ihr Grund. Dieser ist allein eine auf Reflexion gegründete Liebe.

§. 783.

§. 783.

Weder zum Umgange noch zur Freundschaft sind Verträge nothwendig. Denn ihr Zweck kann ohne Neigung nicht erreicht werden, und diese ist kein Object der Verträge. So lange nun die Neigung da ist, wird ihr Zweck erreicht; so bald diese aufhört, geht auch ihr Zweck verlohren; bloß das Materielle gewisser Handlungen kann zum Objecte des Vertrages in der Freundschaft gemacht werden, aber nicht die Freundschaft selbst. Dennoch aber kann die Liebe durch die Pflicht erhalten und erhöhet werden.

§. 784.

Umgang und Freundschaft sind aber noch besondere Gründe uns zu Dienstleistungen zu verpflichten, und geben daher Entscheidungsgründe in Collisionsfällen ab.

§. 785.

Die besondere Vereinigung zwischen Personen beyderley Geschlechts, welche zum Zwecke hat, den Geschlechtstrieb auf eine moralische Weise wechselseitig zu befriedigen, und die dadurch erzeugten Kinder zu erhalten und gemeinschaftlich zu erziehen, heißt die Ehe, und ihr Stand der Ehestand. Der Inhalt der Ehe muß theils aus dem moralischen Zwecke, theils aus dem besondern Willen der zusammentretenden Personen beurtheilt werden. Da aber der Zweck der Ehe durch die Natur und die Pflicht bestimmt ist (§. 780.); so darf der besondere Wille der Eheleute diesem Zwecke nicht widersprechen.

§. 786.

§. 786.

Wer sich zu einem Zwecke in einer Gesellschaft verpflichtet, verpflichtet sich auch zu den rechtmäßigen nothwendigen Mitteln, ohne welche die Erreichung des Zwecks gar nicht möglich ist, (§. 284,) wenn gleich diese Mittel nicht ausdrücklich verabredet sind. Wenn es also gewisse moralische Nebenzwecke giebt, ohne welche der Hauptzweck der Ehe gar nicht oder doch nicht so gut erreicht werden kann; so verpflichtet man sich mit dem Hauptzweck zugleich zu dem Nebenzwecke. Aber alle Nebenzwecke in einer Gesellschaft, sie mögen nun ausdrücklich genannt oder stillschweigend angenommen seyn, dürfen doch dem Hauptzwecke nicht widerstreiten, sondern müssen ihm entweder positiv oder doch wenigstens negativ subordinirt (§. 273.) seyn.

§. 787.

Nun lehrt die Erfahrung von der menschlichen Natur, daß der moralische Zweck der Ehe entweder gar nicht oder doch nur sehr unvollkommen erreicht werden kann, wenn nicht a) vertraute Freundschaft, welche zwischen Personen von verschiedenem Geschlecht insonderheit Liebe genannt wird; und b) die genaueste Geselligkeit unter Eheleuten herrscht. Also ist auch jedermann verpflichtet sich nur mit einer solchen Person unter solchen Bedingungen in eine Ehe einzulassen, unter welchen beydes möglich ist.

§. 788.

Die Erfahrung über die menschliche Natur und insonderheit über ihre Bedürfnisse und Neigungen lehret aber, daß alle Zwecke der Ehe am besten und sicher-

sichersten erreicht werden können, 1. wenn sie auf die ganze Lebenszeit geschlossen wird; 2. wenn nur zwey Personen von verschiedenem Geschlecht sich mit einander vereinigen, und 3. wenn sie sich verbindlich machen, sich die Befriedigung des Geschlechtstriebes bloß unter einander zu erlauben. Diese Erfahrungen haben viele moralischen Völker vermocht, alle Ehen nur unter diesen Bedingungen zu erlauben.

§. 789.

Wenn aber auch die Ehe von dem Staate und von der Religion eines jeden Willkühr überlassen wäre; so ist doch jedermann unbedingt verpflichtet, die Ehe nur unter solchen Bedingungen zu schließen, von welchen er nach vernünftigen Gründen hoffen kann, daß der Hauptzweck der Ehe dadurch am sichersten erreicht werde, wenn alle Ehen so geschlossen würden. Denn er würde sonst offenbar den Zweck der Ehe, zu welchem er doch verpflichtet ist, d. i. seine Pflicht vernachlässigen.

§. 790.

Die Ehe ist schon durch die Handlung selbst ein Vertrag, dessen allgemeinste Bestimmung in seinem Zwecke enthalten ist, und zwar ein solcher Vertrag, der seinen allgemeinsten Bedingungen nach gar nicht wieder aufgehoben werden kann, weil die Wirkung davon ein moralisches Wesen ist, dem beyde Eheleute Pflichten der Nothwendigkeit in Gemeinschaft zu leisten schuldig sind (§. 767.). Da aber doch viele Verhältnisse zwischen Eheleuten willkührlich sind, und gar nicht aus dem Begriffe der Ehe überhaupt fließen;

so

so erfordern diese besondere Verabredung, und wenn man Zwangspflichten gegenseitig verlangt, einen besondern Vertrag.

§. 791.

Eine Verknüpfung mehrerer Menschen, deren gemeinschaftlicher Zweck ist, die äußere Freyheit und die ungehinderte moralische Wirksamkeit aller einzelnen Glieder gegen alle äußere und innere feindselige Angriffe nach allgemeinen Gesetzen zu sichern, und die Zwecke der einzelnen Glieder, so weit es der erstere Zweck zuläßt, und es nach allgemeinen Gesetzen möglich ist, zu befördern, ist ein Staat. Der natürliche Zweck des Staats ist also allgemeine Sicherheit und positive Wohlfahrt, so weit sie durch denselben sittlich möglich ist.

§. 792.

Zur Ausführung dieses Zwecks ist es nothwendig, 1. daß in einer moralischen Person im Staate alle Macht vereinigt werde, welche zu diesem Zwecke nöthig ist; diese moralische Person heißt der Regent, und sein Recht wird Majestät genannt; 2. daß sich alle übrigen Mitglieder dem Willen des Regenten, so weit er ihrer Pflicht nicht widerspricht und mit dem Zwecke des Staats überhaupt vereinbar ist, unterwerfen. Diese werden in dieser Rücksicht Unterthanen oder Bürger genannt.

§. 793.

Da im Staate eine Theilung der Geschäfte, welche auf den Zweck des Staats abzielen, nothwendig ist; und doch aus dessen allgemeinem Begriffe und Zwecke nicht

nicht zu bestimmen ist, wer [illegible] verwalten soll; so müssen alle Staaten [illegible] mehr oder weniger zusammengesetzte Verträ[illegible] gedacht werden. Die Pflichten der Menschen in ihren Staatsverhältnissen müssen daher theils aus dem allgemeinen Begriffe eines Staats überhaupt, theils aus ihren besondern Verträgen und Conventionen bestimmt werden. Jedoch ist wohl zu merken, daß keine der letzterem dem natürlichen Zwecke des Staats widersprechen dürfe.

§. 794.

Alle Gesellschaften, sie mögen groß [illegible] stehen wiederum theils gegen andere [illegible] theils gegen einzelne Personen in Verh[illegible] aus diesen müssen ihre Pflichten gegen [illegible] wickelt werden. Sie sind aber als mor[illegible] nen zu betrachten, und es liegen ihnen eben die allgemeinen Verbindlichkeiten ob, welche einzelne Personen verpflichten. Die Darstellung der einzelnen [illegible] in allen diesen bestimmten Verhältnissen [illegible]ehört [illegible] in eine allgemeine, sondern in eine be[illegible] lehre.

V.

Von dem, was gegen A[illegible] erlaubt ist.

§. 795.

Ge[illegible] ist uns etwas **äußerlich** erla[illegible] wenn es keiner Zwangspflicht widerspricht; **innerlich**,

wenn es überhaupt kein Nächsten pflicht widerspricht. Was äußerlich erlaubt ist, das darf niemand mit Gewalt hindern; das äußerlich erlaubte kann aber oft innerlich unerlaubt seyn; was aber innerlich erlaubt ist, ist auch allemahl äußerlich erlaubt.

§. 796.

Im Naturstande ist vieles erlaubt, was in bedingten Ständen nicht mehr erlaubt ist. Denn durch die letztern erhalten wir mehrere bestimmtere Pflichten. Jede Pflicht schränkt aber das Erlaubte ein.

§. 797.

Es kann gegen den Einen etwas erlaubt seyn, was gegen den Andern unerlaubt ist, und umgekehrt. Denn so bald verschiedene Menschen in verschiedenen Verhältnissen und Ständen mit uns stehen, sind auch unsre Pflichten gegen sie verschieden, folglich auch das Erlaubte.

§. 798.

Wenn man gegen einen Menschen nur allgemeine Verbindlichkeiten hat, ist es erlaubt alles zu unterlassen, was die besondern Verbindlichkeiten fordern. Denn da zu den besondern Pflichten kein Grund ist, sind die Pflichten auch selbst nicht da; folglich weicht ihre Unterlassung keiner Pflicht.

§. 799.

Je weniger wir also mit einem Andern durch Verhältnisse verknüpft sind, desto mehr positive Handlungen können wir in Ansehung seiner [illegible] je mannichfaltiger und enger die Verhältnisse sind, die

uns mit einem Andern verknüpfen, desto weniger ist es erlaubt. Denn desto mehr Pflichten liegen uns gegen sie ob.

§. 800.

Unter mehrern an sich gleichgültigen Arten, Andern zu dienen, diejenige zu wählen, welche für uns die bequemste und leichteste ist, wenn sie sonst keiner andern Pflicht widerspricht, muß erlaubt seyn.

§. 801.

Unter mehrern Personen, wovon wir nur einigen dienen können, und in denen doch selbst kein Grund enthalten ist, warum wir den Einen dem Andern vorziehen sollten, die also gleichen moralischen Werth und gleiche Würdigkeit haben, nach unsrer Neigung zu wählen, ist erlaubt.

§. 802.

Es giebt ungemein viele Handlungen gegen Andere, welche nicht durch die Pflicht bestimmt, obgleich rechtmäßig und moralisch möglich, d. i. bloß erlaubt sind. Dieses ist allemahl der Fall, wenn die Bedürfnisse Anderer willkührlich sind, wenn sie dieselben mit leichter Mühe auf mehrere Arten befriedigen können, wenn meine Handlungsweise gegen sie für mich vortheilhaft ist, ohne einer Pflicht gegen sie gemäß oder zuwider zu seyn u. s. w. Unendlich viele Handlungen läßt daher die Pflicht unbestimmt, und bestimmet sie nur in so weit, daß sie ihr nicht widersprechen. In allen diesen Fällen muß es nun in Ansehung Anderer erlaubt seyn, unserm bloßen Belieben zu folgen.

§. 803.

Da aber nicht bloß Andere, sondern auch wir selbst vernünftige Wesen sind, da wir auch Pflichten gegen Gott und gegen uns selbst haben; so muß auch in Ansehung Anderer alles erlaubt seyn, was die Pflichten und Rechte, welche sich auf diese Gegenstände beziehen, erfordern. Denn alle Pflichten und Rechte vertragen sich zusammen, (§. 348,) und was daher diesen gemäß ist, kann den Nächstenpflichten unmöglich widersprechen.

VI.

Von der Collision der Nächstenpflichten.

§. 804.

Die Nächstenpflichten können collidiren 1. mit den Religionspflichten, 2. mit Selbstpflichten und 3. unter sich selbst. Was die Collision der Nächstenpflichten mit den Religionspflichten anbetrifft; so geht die unbedingte Religionspflicht der bedingten Nächstenpflicht, und die unbedingte Nächstenpflicht der bedingten Religionspflicht vor. Wenn aber bedingte Religionspflichten mit bedingten Nächstenpflichten collidiren, so weicht die erstere der letztern allemahl, wenn die letztere eine Pflicht der Nothwendigkeit ist; die letztere aber der erstern, wenn jene eine Pflicht der Bequemlichkeit ist. Die Regeln für die zweyte Art der Collision werden sich am ausführlichsten am Ende des folgenden Abschnitts geben lassen. Unter sich können die Nächstenpflichten

theils in Ansehung ihrer Zwecke, theils in Ansehung der Personen collidiren. Das erstere geschieht, wenn zwey oder mehrere Zwecke, die doch sämmtlich durch Pflichten geboten sind, in einer Person nicht zugleich wirklich gemacht werden können; das zweyte, wenn Pflichten gegen mehrere Personen sich nicht zugleich ausüben lassen. Ueberall erfordert die Collision, entweder daß das Gegentheil der einen Pflicht geschehe, oder daß die eine bloß unterbleibe.

§. 805.

Die Collision der Zwecke, wo einer dem andern aufgeopfert werden, oder einer wenigstens eher wirklich gemacht werden soll, als der andere, wird im Allgemeinen nach der oben (§. 277.) gegebenen Regel entschieden. Für die Anwendung derselben auf die Pflichten gegen Andere ist nun folgendes zu bemerken:

1. Der oberste und höchste Zweck, den wir in Andern zu besorgen haben, ist, daß wir sie als absolute Wesen behandeln, denen wir in keinem Stücke nach unsern beliebigen Einfällen oder Absichten Zwecke vorschreiben dürfen, die nicht in ihrer eigenen Natur gegründet wären, und in welche sie selbst nicht willigten.

2. Vor allererst müssen wir daher Andern Gerechtigkeit widerfahren lassen. So viel Wohlwollen und Güte als neben dieser bestehen kann, sollen wir ihnen erweisen.

3. Die Tugend und die moralische Cultur schränkt alle übrigen Zwecke ein; also darf ich keinen glücklich

lich machen auf Kosten seiner Tugend, oder seiner moralischen Cultur; und wenn ich eine besondere Pflicht habe, jemanden zur Tugend zu erziehen, so muß ich dem Wohlseyn da, wo es die Cultur zur Tugend nothwendig verlangt, Abbruch thun.

4. Wenn verschiedene Arten der Glückseligkeit, die ich einem Andern verschaffen soll, in Collision kommen; so muß ich diejenige in dem Andern vor allen übrigen realisiren, welche mit der Tugend entweder als Ursache oder als Wirkung am engsten verknüpft ist.

5. Derjenige Zweck, welcher eine Ursache ist, daß die übrigen in dem Andern auf eine moralische Weise existiren können, ist den übrigen im Collisionsfalle vorzuziehen.

§. 806.

Wenn Pflichten gegen mehrere Personen in Collision kommen; so ist im Allgemeinen zu bemerken, daß die vollkommenen Nächstenpflichten den unvollkommenen allemahl vorgehen. Erst sey gegen Andere gerecht, und dann übe Wohlwollen und Güte gegen die übrigen, so viel dir möglich ist.

§. 807.

Die vollkommenen Pflichten im Naturstande können nie collidiren. Denn sie sind sämmtlich negativ, und können daher unter allen Umständen gegen jedermann beobachtet werden. Aber in den willkührlichen Ständen gehören zur Ausübung der Gerechtigkeit

auch

auch positive Handlungen, und da ist es oft möglich, daß diese nicht gegen alle zugleich ausgeübt werden können; und wenn diese Unmöglichkeit nicht von unserm Willen, sondern von der Natur herrührt, so ist es ein wirklicher Collisionsfall, der aus höhern Regeln entschieden werden muß, die sich unter folgende bringen lassen:

1. Wenn zwey vollkommene Pflichten ihrer Materie nach in Collision kommen; so ist zu allererst zu untersuchen, welche Handlung unter mehrern Einschränkungen unter das Sittengesetz subsumirt worden ist, als die andere; wo denn die Regel gilt: Die bedingte Handlung weicht der unbedingten; die mehr bedingte der weniger bedingten; die geringern Bedingungen den wichtigern. Also: Ein bloßes einseitiges Versprechen weicht im Collisionsfalle einem Vertrage; ein wichtiges Versprechen dem unwichtigen; ein Versprechen, wovon wichtige Zwecke des Andern nicht so sehr abhängen, einem Versprechen, wovon weit wichtigere Zwecke eines Andern abhängen. Ein bedingter Vertrag weicht dem unbedingten; ein Vertrag, dem mehrere und wichtige Bedingungen anhängen, demjenigen, welchem wenigere und unwichtigere Bedingungen anhängen. Wenn die vollkommenen Pflichten in allen Stücken und Bedingungen gleich sind, so muß die Kraft sie zu erfüllen unter sie vertheilt werden; und wenn dieses nicht möglich ist, so muß diejenige Person vorgezogen werden, gegen welche wir sie am ersten und gewissesten ausüben können.

2. Wenn

2. Wenn eine vollkommene Pflicht mit einer unvollkommenen in Collision kömmt; so muß man wohl in Erwägung ziehen, ob die erstere ohne oder nur unter gewissen Bedingungen eine vollkommene Pflicht sey. Ist das erstere, so geht sie der unvollkommenen allemahl vor; ist das letztere, so ist die Collision unter den Bedingungen und den Zwecken der unvollkommenen Pflicht. Wenn nun die letztern wichtiger sind als die erstern; so gehen die Zwecke der unvollkommenen Pflichten den Bedingungen der vollkommenen Pflichten vor.

Anm. Gesetzt, ich hätte in einem Vertrage versprochen, eine gewisse Summe in einer 10 Meilen von meinem Wohnorte entfernten Stadt den 26 August zu bezahlen; ich reise den 25sten mit meinem Gelde ab, um mich am Zahlungstage einzufinden. Des Nachts bricht im Wirthshause Feuer aus; ich kann durch Geschicklichkeit und Wissenschaft Rettung schaffen; ich versäume über diesem Geschäfte den Zahlungstermin mit allem Fleiße und zahle erst den 27. oder 28sten. Dieses ist ein Fall, wo der Gläubiger selbst in die Ausnahme willigen muß. Denn der 26ste war nur bedingt zum Zahlungstermin gesetzt, obgleich der Andere sich unter diesen Bedingungen vollkommen dazu verpflichtet hat, und also auch wenn er außer den allgemeinen Bedingungen, die sein Gläubiger nach einer allgemeinen Voraussetzung schon eingegangen ist, nicht Wort halten wollte, gezwungen werden kann.

§. 808.

Was die Collision unter den unvollkommenen Pflichten betrift: so muß dabey theils die verschiedene Würdigkeit der Personen, theils die Verschiedenheit des

des Verhältnisses und Standes, in welchem wir uns mit Andern befinden, in Erwägung gezogen werden. Personen sind aber theils durch ihre Moralität, theils durch ihre Bedürfniß unsrer Hülfe würdig. Folgende Regeln werden zur Entscheidung für alle einzelne Fälle zureichen:

1. Bey sonst gleichen Umständen geht der Tugendhafte dem weniger Tugendhaften und dem Lasterhaften vor. Wenn ich aber auch das Innere der Menschen nicht beurtheilen kann; so muß ich doch bey übrigens gleichen Umständen, im Collisionsfalle demjenigen eher beystehen, von dem mir mehrere legale Handlungen bekannt sind, der mehrere moralische Zwecke in der Welt schon ausgeführt hat, als der Andere. Wer sich also um das menschliche Geschlecht sehr verdient gemacht hat, geht bey sonst gleichen Umständen demjenigen vor, von welchem mir dergleichen nicht bekannt ist.

2. Wer in einem solchen Verhältnisse in der Welt steht, daß er einen größern Einfluß auf die Erreichung der Bestimmung der Menschen hat, als ein Anderer, und von dem auch übrigens nicht bekannt ist, daß er seiner Pflicht zuwider handele, geht bey sonst gleichen Umständen demjenigen vor, welcher in einem solchen Verhältnisse gegen Andere sich befindet, wo er einen viel kleinern Einfluß auf die Realisirung der sittlichen Zwecke vieler Menschen haben kann.

3. Eine Handlung, wodurch mehreren Menschen geholfen werden kann, muß bey sonst gleichen

chen Umständen im Collisionsfalle denjenigen vorgezogen werden, durch welche weniger Menschen in eben diesen Stücken geholfen werden kann.

4. Die Pflichten der Nothwendigkeit gehen bey sonst gleichen Umständen den Pflichten der Bequemlichkeit allemahl vor.

5. Wer meiner Hülfe am meisten bedarf, geht bey sonst gleichen Umständen demjenigen vor, welcher ihrer weniger bedarf. Ein Anderer bedarf aber meiner Hülfe am meisten, a) wenn er seine nothwendigsten Güter eingebüßt hat; b) wenn er in Gefahr ist, seine nothwendigsten Güter einzubüßen.

6. Was sich nicht aufschieben läßt, geht dem vor, was füglich verschoben werden kann; und wozu man die Gelegenheit nicht leicht wieder bekommen kann, ist bey sonst gleichen Umständen demjenigen vorzuziehen, wozu öfter Gelegenheit da ist.

7. Wer meiner Hülfe insbesondere bedarf, ist bey sonst gleichen Umständen dem vorzuziehen, der ihrer nur im allgemeinen bedarf. Es bedarf aber ein Anderer meine Hülfe insbesondere, a) wenn kein Anderer da ist, der ihm helfen oder wenigstens so leicht helfen könnte, als ich; b) wenn seine Noth viel größer ist, als die Noth der übrigen, und ich vorzüglich im Stande bin, seiner Noth abzuhelfen; c) wenn eine allgemeine wohlgegründete Erwartung da ist, daß

ich

ich allein und vorzüglich ihm helfen werde, oder wenn die Meynung da ist, daß ich wirklich helfe.

8. Was einer von Andern nicht leicht erlangen kann, dazu bin ich bey sonst gleichen Umständen mehr verbunden, als gegen einen Andern zu etwas, was er vermuthlich auch anderwärts leicht wird erlangen können.

9. So bald ich gegen einen Andern schon aus irgend einem andern Grunde eine Pflicht habe, ihm beyzustehen; so ist dieser im Collisionsfalle bey sonst gleichen Umständen und gleichen Pflichtleistungen vor Andern vorzuziehen, gegen welche ich keine oder doch nicht so viele und so starke Verbindlichkeiten habe. Je mehr ich also schon Verbindlichkeiten gegen einen Andern habe; desto mehr ist er bey sonst gleichen Pflichtleistungen im Collisionsfalle Andern vorzuziehen, gegen welche ich weniger Verbindlichkeiten habe.

10. Wenn aber die sich collidirenden Dienstleistungen gegen den Einen, gegen welchen ich schon sehr starke besondere Verbindlichkeiten habe, und gegen den Andern, gegen welchen ich weniger Verbindlichkeiten habe, einen verschiedenen Grad der Nothwendigkeit haben; so dienen folgende Regeln zur Entscheidung. a) Gewisse und bestimmte Pflichten der Bequemlichkeit, die ich aus besondern Gründen einem Andern zu leisten verbunden bin, gehen ungewissen und unbestimmten Pflichten der Nothwendigkeit vor, zu denen ich gegen Andere nur im Allgemeinen verbunden bin; b) aber eine gewisse und bestimmte Pflicht der Nothwendigkeit,

die

die ein Anderer, mit dem ich entweder im bloßen Naturstande oder doch nur in sehr entfernten Verhältnissen stehe, von keinem mehr als von mir erwarten kann, geht andern gewissen und bestimmten Pflichten der Bequemlichkeit vor, ob ich gleich zu den letztern gegen Personen verpflichtet bin, die mit mir in sehr engen Verhältnissen leben. c) Wer einen Dienst zur höchsten Noth gebrauchet, gehet dem Andern vor, dem er zu seinen wesentlichen Zwecken nicht so nothwendig ist, obgleich der letztere auf meine andern Dienste weit größere Ansprüche hat.

Dritter Abschnitt.

Von den Selbstpflichten.

I.

Von den Selbstpflichten überhaupt.

§. 809.

Der Inbegriff aller Prädikate, welche zu unsrer Person gehören, heißt unser Selbst, und die Selbstpflicht ist die Verbindlichkeit, durch freye Handlungen diejenigen moralischen Zwecke in sich selbst hervorzubringen, welche durch die Vorstellung unsrer eigenen Person bestimmt sind (§. 448. 574.). Wer diese Zwecke vernachlässiget, oder gar statt derselben unmoralische Zwecke in sich selbst realisirt, sündiget gegen sich selbst.

§. 810.

§. 810.

Jedem Menschen, der seine Freyheit gebrauchen kann, liegen Selbstpflichten ob. Denn jeder Mensch hat die Verbindlichkeit, das höchste Gut, so viel es ihm möglich ist, auch in sich selbst wirklich zu machen. Folglich hat er eine Verbindlichkeit, einen Zweck zu wollen, der durch die Vorstellung seines Subjekts bestimmt ist, und es liegen also jedem Menschen Selbstpflichten ob.

§. 811.

Da die Zwecke, welche durch die Selbstpflichten bestimmt sind, moralisch sind; so können es unmöglich solche seyn, wodurch der Bestimmung anderer vernünftiger Wesen widersprochen wird (§. 330.). Denn in diesem Falle könnten andere in die Realisirung dieser Zwecke durch ihre Vernunft nicht einwilligen, d. h. die Zwecke wären nicht moralisch.

§. 812.

Jeder Mensch hat gewisse Zwecke in sich selbst, die außer ihm und ohne seine thätige Beyhülfe gar kein anderer wirklich machen kann, zu deren Wirklichmachung jeder allein die hinreichenden Kräfte besitzt. Wenn nun diese Zwecke moralisch sind, d. h. wenn jedermann nach der Vernunft wollen darf und wollen soll, daß sie das Subjekt in sich realisire; so ist es Pflicht, daß sie das Subjekt in sich hervorbringe.

§. 813.

Die allgemeinste Formel aller Selbstpflichten ist: „Du sollst jeden Zweck begehren, oder jede dir physisch mögliche Handlung thun, wodurch die vernünftige Natur

Natur in deinem Individuo als absoluter Zweck behandelt wird; und jeden Zweck verabscheuen, oder jede Handlung unterlassen, wodurch die vernünftige Natur in dir als bloßes Mittel gebraucht, d. i. irgend einem anderen Zwecke nachgesetzt oder untergeordnet würde„ (§. 345.).

§. 814.

Die allgemeinste Tugend in Ansehung der Beobachtung der Selbstpflichten ist die Achtung gegen seine eigene moralische Natur, welche in der Gesinnung besteht, nichts zu thun, oder zu leiden, was unsrer sittlichen Würde widerspricht, und alle seine Kräfte allein auf moralische Zwecke zu richten, um dadurch seine Moralität zu offenbaren. Diese unterscheidet sich

1. von der Schätzung seines Individuums. Denn die moralische Natur macht einen gemeinschaftlichen Theil aller moralischen Wesen ohne Unterschied aus. Aber die Schätzung des Individuums beruhet auf den besonderen Vorzügen, wodurch es sich von andern auszeichnet. Die Schätzung und Achtung der moralischen Natur in uns ist etwas absolutes, welches ohne alle Vergleichung entspringt und beständig bleiben muß; die Schätzung unseres Individuums ist ein Urtheil, welches nur aus der Vergleichung unsrer Person mit andern entspringen kann, indem es durch die Vergleichung unserer Kräfte mit den Kräften anderer und deren Richtung bestimmt wird. Die Achtung der moralischen Natur ist allgemein, und muß unter allen Um-

Umständen und Verhältnissen des vernünftigen Individuums bleiben, da hingegen diejenige Schätzung seiner Person, welche aus der Vergleichung mit andern entspringt, sehr veränderlich ist. Jene liegt allen moralischen Handlungen zum Grunde, und man kann sich sogar nicht einmahl verachten, wenn nicht die Werthschätzung der moralischen Natur in uns da ist.

2. Von der Selbstliebe oder von der Neigung zu seinem Individuum. Diese ist ein Werk der Natur und ist pathologisch oder sinnlich, welche nur in so weit praktisch oder moralisch genannt werden kann, als sie von dem Sittengesetze durch den sittlichen Willen in Schranken gehalten und auf sittliche Zwecke geleitet und eingeschränkt wird. Denn jede natürliche Neigung ist an sich unschuldig, und wird nur in so weit moralisch oder unmoralisch genannt, als sie von der Freiheit zu sittlichen oder zu unsittlichen Zwecken gebraucht wird. Und so kann denn auch der Inbegriff aller Neigungen, d. i. die Selbstliebe, bald moralisch, bald unmoralisch seyn.

Anm. Die Ausdrücke Selbstschätzung und Selbstliebe haben wegen ihrer Zweideutigkeit die Streitigkeiten der Moralisten mit unterhalten helfen, und bei den mehresten die Einbildung ernährt, als laufe alles in Ansehung des ersten Moralprincips auf bloßen Wortstreit hinaus. Allein wenn einmahl die Begriffe gehörig geschieden worden wären; so würde man sich gewiß bald wegen der Worte vereiniget haben. Folgende Erörterung steht vielleicht hier nicht am

am unrechten Orte: Man begreift nemlich unter dem Ausdrucke Selbst bald die Persönlichkeit oder die moralische Natur des Menschen, bald sein ganzes Individuum, alle seine besonderen geistigen und körperlichen Kräfte. Hieraus entspringt nun schon eine große Zweideutigkeit des Ausdruckes Selbstschätzung. Denn die Schätzung meiner moralischen Natur ist allemahl und unbedingt moralisch; sie schließt die Schätzung Anderer nie aus, sondern begreift sie vielmehr nothwendig in sich. Denn derselbige Grund, welcher mich bestimmt mich selbst zu schätzen, bestimmt mich auch Andere zu achten, indem es nicht die besondere, sondern die allgemeine Beschaffenheit meiner Natur ist, welche Achtung erzeugt. Ich bin verbunden mich zu achten, nicht gerade, weil ich Ich bin, sondernweil in diesem Ich die moralische Natur angetroffen wird. Wenn man nun diese Achtung seiner moralischen Natur Selbstachtung, Selbstschätzung odrr Selbstliebe nennt; so kann man freilich sagen, daß diese das Princip aller Tugenden und Pflichten sind. Denn eben durch unsre moralische Natur sind wir uns des Sittengesetzes bewußt, und da durch dasselbe alle Pflichten bestimmt sind, so kann man in diesem Sinne wohl sagen, daß die Selbstliebe das Princip aller Pflichten sey, indem das empirische Bewußtseyn des Sittengesetzes mit der Achtung desselben nothwendig verknüpft ist, und nichts recht und gut ist, als was durch das Sittengesetz, welches allerdings die Hauptsache in unserm Selbst ausmacht, bestimmt ist. Allein hierdurch würde man blos eine Zweideutigkeit unterhalten, welche beständige Erklärungen und abermahlige Erklärungen fodert, und einen Hinterhalt für tausend Sophistereyen abgiebt, indem kein Mensch das Wort Selbstliebe in dieser Bedeutung im gemeinen Leben gebraucht; wobei denn nichts leichter ist, als anfänglich zwar einen ganz richtigen Begriff zum Grunde zu legen, in der Folge

des

des Raisonnements aber aus einem ganz andern Begriffe, den der Ausdruck eigentlich bezeichnet, seine falschen Sätze zu beweisen. Denn die Liebe ist theils Sache des natürlichen Instinktes, theils der Freyheit; in ersterer Rücksicht heißt sie pathologisch oder sinnlich; in der zweiten praktisch oder moralisch. Nun muß ein jeder einsehen, daß die pathologische Selbstliebe kein Princip der Pflicht seyn könne; wenn also eine Selbstliebe zum Princip der Pflicht dienen soll, so muß es die praktische, d. h. diejenige seyn, welche durch das Sittengesetz geboten wird, die aber erst Folge des Sittengesetzes ist. Denn ich kann ja die moralische Natur nicht ehr achten und lieben, bevor ich mir derselben bewußt bin, und sie würde doch also allemahl erst eine Untersuchung und Bestimmung des Sittengesetzes nothwendig machen, welche durch den Begriff des Selbst gar nicht unmittelbar gegeben ist, sondern erst durch mancherlei Zergliederungen gefunden werden muß. So bald man aber den Ausdruck Selbst gar in der zweiten Bedeutung nimmt, wie dieses denn in Schriften gewöhnlich, und im gemeinen Gebrauche allemahl geschieht, und also sein Individuum darunter versteht, und den Begriff der Selbstschätzung und Selbstliebe als ein moralisches Princip zum Grunde legt; so stößt man augenblicklich auf die unmoralischsten Sätze, die sich zwar mit der beliebten Praxis sehr gut reimen, aber als moralische Grundsätze betrachtet das allerabscheulichste sind, was man sich denken kann. Denn wenn dieses individuelle Selbst das letzte und oberste Princip unsrer Handlungen seyn soll; so kann nichts andres herauskommen, als ein Gebot, das uns befiehlt, alle Andere unserm Selbst nachzusetzen und unser Individuum allein als den absoluten Zweck anzusehen; woraus, wenn es ein jeder treulich befolgte, ein wahrer hobbesischer Naturstand, ein bellum omnium contra

tra omnes entstehen und alle Moral über den Haufen fallen würde. Ob man eine völlig instinktartige grobe Selbstliebe, oder eine reflektirte feine Selbstliebe zum Grunde legt, ist hierbey einerlei; jedoch ist die letztere noch schlimmer. Denn die erstere wird doch zuweilen noch durch das moralische Gefühl, das aus einer ganz andern Quelle entspringt, irre gemacht; die letztere aber erklärt dieses Gefühl durch die Vernunft für Täuschung und hält es für eine bloße Modification einer besondern Art der Selbstliebe, der folglich auch nicht ein jeder unterworfen ist; wodurch denn alle moralische Untersuchung verwirrt und irre gemacht wird. Schränkt man aber diese pathologische Selbstliebe durch ein Vernunftprincipium ein, wie dieses denn zuletzt doch alle Moralisten wirklich thun und thun müssen, und sagt, daß die Selbstliebe nur in so weit zu befriedigen sey, als sie mit der Selbstliebe anderer bestehen könne; so erhellet sogleich, daß nicht mehr die Selbstliebe, sondern das einschränkende Princip (wornach man alle als absolute Zwecke betrachtet) das oberste sey, nur daß, da man sich doch immer in der Folge mehr an die Selbstliebe, als an jenes hält, alle Beweise der moralischen Sätze viel verworrener und dunkler werden, als wenn man sich jederzeit blos an die Allgemeinheit hielte. Es ist übrigens ein seltsames Qui pro quo, wenn man diejenigen, welche die Selbstliebe als das oberste Moralprincip verwerfen, beschuldiget, sie wollten die Selbstliebe nicht als ein bewegendes Princip in der menschlichen Natur zulassen, und verlangten, der Mensch solle ohne Hülfe der Selbstliebe handeln, welches allerdings eine sehr lächerliche und absurde Behauptung wäre, die aber noch in keines Menschen Sinn gekommen ist. Die Selbstliebe gehört wesentlich zur menschlichen Natur, und soll und kann nicht ausgerottet werden, aber sie soll von der Freyheit nach moralischen Gesetzen

dirigirt und gemäßiget werden. So bald aber die Maxime derselben, nemlich blos sein Individuum zum obersten Bestimmungsgrunde seiner Handlungen zu machen, oder sich in allen Stücken, so viel man kann, obenan zu setzen, zum praktischen Grundsatze erhoben, und dessen kluge Befolgung als Tugend angepriesen wird; so ist sie höchst unmoralisch und eigennützig, und thut nicht nur der Moralität Abbruch, sondern hebt sie ganz auf, indem sie gerade das Gegentheil des sittlichen Gesetzes gut heißet, und es zur größten Tugend macht, wenn man alle andere vernünftige Wesen als bloße Mittel für sich behandelt.

§. 815.

Der Achtung gegen die moralische Natur in seinem Individuo steht die Verachtung seines moralischen Selbst entgegen, welche sich dadurch ankündiget, daß man die Maximen der Neigungen den moralischen Gesetzen nachsetzt, also die Sinnlichkeit, wenigstens in der Ausübung, höher achtet, als die Sittlichkeit. Denn das Bewußtseyn des moralischen Gesetzes nöthiget uns zwar nothwendig Achtung ab, aber in so weit diese Achtung ein nothwendiger Erfolg des Bewußtseyns des Sittengesetzes ist, ist sie noch keine Tugend. Wenn aber die Freyheit sie zum wirkenden Princip erhebt, dann wird sie erst Tugend. Die Natur hat also in diesem natürlichen moralischen Gefühle der Tugend selbst eine Stütze verliehen. Dagegen ist die Verachtung des Sittengesetzes in uns ganz und gar eine Wirkung aus Freyheit, die wir uns lediglich selbst beyzumessen haben, und welche sich dadurch ankündiget, daß wir aus Freyheit die dem Sittenge-

setz

setz entgegenstehenden Maximen zu wirkenden oder handelnden Principien in uns erheben.

§. 816.

Die ursprüngliche Quelle dieses Lasters ist der böse Wille (§. 114.), Leichtsinn oder Bosheit (§. 383.); die veranlassenden Ursachen sind aber die Neigungen, deren Inbegriff die Selbstliebe ausmacht (§. 40.). Denn indem der Wille die Maximen der Neigungen zu obersten Principien seines Handelns erwählt, verfällt er eben in jenes Laster.

§. 817.

Die Achtung der moralischen Natur in uns kann sich nicht anders beweisen, als dadurch, daß wir alles übrige, was wir sonst in unsrer Natur antreffen, d. i. alle Vermögen und Kräfte, ihr unterwerfen und nach ihren Geboten einrichten. Daher werden alle Selbstpflichten dadurch bestimmt, daß gezeigt wird, wie alle Kräfte und Vermögen, welche im Individuo angetroffen werden, dem moralischen Zwecke subordonirt werden sollen. Da nun die Kräfte und Vermögen der Menschen theils einerley, theils verschieden sind, so ist hieraus zu ersehen, daß die Selbstpflichten ebenfalls ihrem Inhalte nach theils einerley, theils verschieden seyn werden, nach der Einerleyheit oder Verschiedenheit der Subjekte.

§. 818.

Die bestimmten Zwecke, worauf sich zuletzt alle Pflichten überhaupt, folglich auch die Selbstpflichten

 bezie-

beziehen, sind Tugend und Glückseligkeit. Jene ist der moralische Hauptzweck, diese der natürliche Nebenzweck. Alle Selbstpflichten werden daher die Ausübung und Hervorbringung der Tugend und die moralische Subordination und Einschränkung, des Triebes nach Glückseligkeit zum Zweck haben. Alle beziehen sich daher theils auf die Tugend, theils auf die Glückseligkeit.

§. 819.

Die Glückseligkeit selbst hervorzubringen, ist weit mehr ein Objekt der Nächstenpflicht, als der Selbstpflicht. Denn jeder will die eigene Glückseligkeit in sich selbst schon von Natur, es darf ihm also nicht erst befohlen werden, sie zu suchen; aber nicht jeder will sie von Natur auch in andern. Da sie aber doch auch in andern ein natürlicher Zweck ist und zur Bestimmung des Menschen gehört, (§. 433.) so muß es durch die Pflicht geboten seyn, sie in andern auf eine moralische Art hervorzubringen. In uns selbst aber sollen wir den natürlichen Trieb nach Glückseligkeit nur in der moralischen Ordnung erhalten.

§. 820.

Daher ist die allerallgemeinste Selbstpflicht, alles das zu thun, was uns die Pflicht gebietet, oder was die Tugend erfordert. Denn nur dadurch beweisen wir eine wahre Achtung gegen unsre moralische Natur, als welche das Sittengesetz, folglich auch die Pflicht, uns als den unbedingten Bestimmungsgrund unsrer Handlungen auflegt.

§. 821.

Hieraus folgt, daß jede Verletzung der Pflicht zugleich eine Verletzung der Selbstpflicht sey. Denn jede Pflicht ist zuletzt durch das Sittengesetz bestimmt, und mit der Pflicht wird allemal auch das Sittengesetz, mit dem Sittengesetze aber seine eigene moralische Natur und die Tugend verletzt. Wenn man aber durch seine Handlungen die Tugend oder seine Pflicht verletzt, so handelt man der moralischen Natur seines Selbst entgegen, d. i. man handelt nach einer Maxime, welche der Selbstpflicht (§. 820.) widerspricht. Aber deswegen sind doch nicht alle Pflichten Selbstpflichten, weil zwar ihre Form, aber nicht ihr Inhalt allemahl durch den Begriff des Selbst bestimmt ist, und nun mit diesem letzteren Falle heißen die Pflichten Selbstpflichten (§. 574.)

Anm. Die Folge, daß jede Verletzung der Pflicht auch eine Verletzung der Selbstpflicht sey, ist es vornemlich, womit diejenigen, welche die Selbstliebe als das sittliche Princip vertheidigen, ihre Meinung zu rechtfertigen vermeinen. Denn, sagen sie, wenn man alle Pflichten zuletzt doch um sein selbst willen thun muß; so ist es ja offenbar, daß das Selbst das letzte Princip, und die Liebe zu diesem Selbst die letzte bewegende Ursache aller pflichtmäßigen Handlungen ist. Allein dieses ist ein Paralogismus. Denn eine Handlung um sein selbst willen thun, kann 1) so viel heißen, als, die Handlung blos um seines Individuums willen zu Stande bringen, also alle Handlungen um sein selbst willen thun oder sein Selbst zum höchsten Princip machen, würde heißen, alles blos für sich und um seinetwillen und nichts (wenigstens unmittelbar oder direkte) für andere oder um anderer willen thun. In diesem Sinne würde nun das Princip offenbar sehr unmo=

unmoralisch seyn; denn es ist das Princip der pathologischen Selbstliebe, welche zwar an sich ganz unschuldig ist, aber als höchstes Princip der Freyheit gedacht alle Moralität vernichtet; 2) die Handlung um des allgemeinen moralischen Gesetzes willen thun, welches in jedem Selbst zugleich mit enthalten ist, und das jedem durch seine eigene Vernunft aufgelegt wird. Hier sieht man aber wohl, daß es nicht das Individuum, sondern die allgemeine moralische Natur ist, welche einen wesentlichen Bestandtheil eines jeden Selbst ausmacht, aus der das unbedingte Sittengesetz erkannt wird, das aber nicht blos unser Selbst, sondern jedes andere Selbst als absoluten Zweck zu behandeln gebietet, und also dem Princip der pathologischen Selbstliebe gerade entgegengesetzt ist. Wer nun dem Sittengesetz zuwider handelt, d. i. irgend eine Pflicht verletzt, handelt freylich allemal gegen seine Würde, und da er diese in sich als seinen Hauptzweck erhalten soll, verletzt er mit jeder Pflicht auch die Selbstpflicht. Aber daß er seine Würde durch Uebertretung der Pflicht verletze, setzt schon selbst die Erkenntniß des Sittengesetzes voraus. Dieses bleibt also immer das oberste unmittelbare Princip; und es ist gar kein vernünftiger Grund da, uns an ein Wort zu halten, welches das mindeste zu sagen, so viele Zweideutigkeiten bey sich führt, und dessen Erklärung selbst immer wieder neue Streitigkeiten nach sich ziehen muß.

§. 822.

Die unmittelbaren Objekte der Selbstpflichten sind die natürlichen Kräfte des Subjects; durch diese muß also der Inhalt der Selbstpflichten näher bestimmt werden. Die natürlichen Kräfte des Menschen sind aber (§. 363,) theils innere, theils äußere. Jene sind theils thierische, theils geistige Kräfte. Die thierische Hauptkraft ist das thierische Leben,

ben, welches also heißt, in wie fern es von dem organischen Körper abhängt und in der willkührlichen Bewegung desselben besteht. Der Inbegriff der geistigen Kräfte macht zusammen das geistige Leben aus, und sie sind theils leidende Kräfte des Gefühlvermögens, theils thätige Erkenntniß- und Begehrungskräfte, welche zusammen auch Gemüthskräfte genannt werden. Die äußeren natürlichen Kräfte des Menschen bestehen in den Verhältnissen, in welchen er sich mit andern Personen und Sachen befindet.

§. 823.

Die Selbstpflichten sind sämmtlich innere Pflichten, (§. 228,) denn sie sind zunächst durch die Vorstellung des Subjekts bestimmt, und sind daher entweder innerlich vollkommen oder innerlich unvollkommen (§. 229.).

II.

Von den Selbstpflichten insbesondere.

A.

Unbedingte oder vollkommene.

§. 824.

Die vollkommnen Selbstpflichten gebieten eine unbedingte Unterordnung aller Zwecke und Kräfte des Menschen unter die Tugend oder unter die Pflicht. Daher ist die allgemeinste und oberste Formel der vollkomm-

komm[illegible] Selbstpflicht: „Jeder Mensch soll von allen seinen [illegible]rlichen Kräften nur einen moralischen, nie einen unmoralischen Gebrauch machen, und alle seine Zwecke der Pflicht unterordnen.“ Denn im entgegengesetzten Falle würde er allemal dem Sittengesetze widersprechend handeln, folglich die Tugend in sich verletzen, und dadurch Verachtung gegen seine eigene moralische Natur beweisen (§. 815.)

§. 825.

Diese Pflicht wird nun theils durch die oben (§. 822.) angebenen Kräfte, theils durch die verschiedenen Zwecke näher bestimmt, und enthält viele Pflichten, die nach der oben (§. 822.) angegebenen Ordnung aufgefunden werden, unter sich.

§. 826.

In Ansehung der innern Kräfte heißt sie also: „Jeder Mensch soll von seinen innern natürlichen Kräften nur allein einen moralischen Gebrauch machen.“ Also zuerst in Ansehung des thierischen Lebens:

1. Du sollst dein Leben nur zur Realisirung sittlicher Zwecke, d. i. zur Ausübung deiner Pflicht und zum Genusse der Glückseligkeit, so viel das letztere neben dem ersteren möglich ist, verwenden.

2. Du sollst dein Leben nur der Pflicht und der Tugend allemal nachsetzen. Denn das Leben ist eine natürliche Kraft, also nur ein bedingtes Gut, welches für dich nur in so weit einen Werth haben kann, als es dir möglich ist, einen sittlichen Gebrauch davon zu machen.

3. Du

3. Du sollst das Leben keinem andern [illegible]e als blos der Pflicht nachsetzen. Denn du ka[illegible] es als die einzige Bedingung ansehn, hier in der Welt deine Bestimmung zu erfüllen. Nun ist die Ausübung der Pflicht dein höchster Zweck, folglich darf das Leben nur dem höchsten Zwecke nachgesetzt werden.

§. 827.

Die erste Pflicht wird verletzt durch den Misbrauch des Lebens. Das Leben wird aber gemisbraucht, theils negative durch Vernachlässigung, wenn man in demselben seine moralische Bestimmung (§. 819.) wirklich zu machen versäumt, theils positive, wenn man, statt tugendhafter in demselben zu werden, immer lasterhafter wird, indem man von allen seinen Kräften einen unsittlichen Gebrauch macht.

§. 828.

Die andere Pflicht wird verletzt durch übertriebene Schätzung oder Liebe des Lebens, wo man das Leben als den höchsten Zweck betrachtet, da es doch nur ein bedingtes irdisches Gut ist, welches dem unbedingten Gute allemahl nachstehen muß.

§. 829.

Die dritte Pflicht wird verletzt 1) durch Leichtsinn gegen das Leben, also durch Vernachlässigung des Lebens, und der Mittel, wodurch dasselbe zu Erreichung der menschlichen Bestimmung tauglich und geschickt gemacht werden kann; 2) durch Aufopferung des Lebens, weil man glaubt nicht mehr glücklich seyn zu können, oder in irgend einem Falle, wo es die Pflicht nicht nothwendig erfodert.

§. 830.

Sich willkührlich das Leben zu nehmen, oder der Selbstmord, ist also schlechthin und unbedingt verboten. Denn das Leben ist die einzige Bedingung, welche wir in unserer Gewalt haben, hier in der Welt für unsere Bestimmung thätig zu seyn oder Tugend auszuüben, und durch eine Handlung, welche die Vernichtung dieses einzigen Mittels seine Bestimmung zu erfüllen zum Zwecke hat, ohne daß es diese Bestimmung selbst nothwendig macht, wie es bey dem Selbstmorde allemal der Fall ist, vernichtet man offenbar, so viel man kann, selbst seine Bestimmung, d. h. man übertritt allemahl die Selbstpflicht.

Anm. 1. Wenn man sein Leben der Gefahr pflichtmäßig blosstellt, so geschieht dieses, weil die Pflicht sonst gar nicht ausgeübt werden könnte; und wenn unser Leben dabey verlohren geht, so ist die Schwäche unsrer physischen Kräfte daran Schuld, die wir nie zu verantworten haben. Das Bedingte ist dem Unbedingten (der Pflicht) untergeordnet worden, und das ist der sittlichen Ordnung gemäß. Aber es ist kein Fall denkbar, wo es kein anderes Mittel geben sollte, irgend eine Pflicht zu erfüllen, als die willkührliche Vernichtung seines Lebens, da kein äußerer Zwang je so stark seyn kann, den freyen Willen zu nöthigen, eine unsittliche Maxime aufzunehmen, und also der Mensch, so lange er nur lebt und seine Vernunft behält, auch immer fähig bleibt, sittlich zu handeln, indem er eben vermöge seiner Freyheit fähig seyn muß, zwar nicht immer das Materiale, aber doch stets das Formale der Tugend zu erzwingen, also alle physische Hindernisse zu besiegen, und seinen Grundsätzen treu zu bleiben.

Anm. 2.

Anm. 2. Sich selbst auf Befehl der Obrigkeit zu tödten, wie Sokrates, ist kein Selbstmord. Denn hier ist es nicht willkührlicher Entschluß, sondern pflichtmäßige Unterwerfung seines Willens unter den gesetzmäßigen Willen der Obrigkeit.

Anm. 3. Daß es unerlaubt sey, sich das Leben zu nehmen, a) um unangenehmen Empfindungen, Schmerzen und Leiden aus dem Wege zu gehen, d. i. aus Lebensüberdruß, er sey nun verschuldet oder unverschuldet (durch unsern freyen Willen oder durch natürliche Ursachen erzeugt); b) aus der (wahren oder eingebildeten) Vorstellung, daß man keiner Glückseligkeit im Leben mehr fähig sey; c) in der Absicht, einer bessern und reinern Glückseligkeit, des himmlischen Genusses u. s. w. theilhaftig zu werden; ist daraus klar, daß nicht die Glückseligkeit, sondern die Tugend der letzte Zweck des Lebens ist, die letztere also der erstern unter keiner Bedingung aufgeopfert werden darf. Die Zweifel, welche gegen die allgemeine Verwerflichkeit des Selbstmordes entstehen können, sind daher nur solche, wo ein moralischer Zweck denselben anzurathen scheint, und wo er also den Schein einer Tugend erhält. Dieses ist der Fall, 1) wenn der Selbstmord in der Absicht geschicht, um den sinnlichen Einschränkungen der Tugend aus dem Wege zu gehen und sich in den Zustand einer größern moralischen Vollkommenheit in jener Welt zu setzen; 2. wenn man sich aus Furcht vor seiner eigenen moralischen Schwachheit umbringt, um Verführungen aus dem Wege zu gehen, (wie Emilia Galotti bey Lessing); 3. wenn man sich tödtet, weil man den Verlust seiner Vernunft oder auch seines Lebens voraussieht, (wie etwa ein vom tollen Hunde gebissener, der die Ankunft der Wasserschen bemerkt); 4) wenn man sich tödtet, um einen tugendhaften Zweck wirklich zu machen, (wie eine Ehefrau, um der Nothzucht zu entgehen, oder wie Lukretia, um die Schande nicht zu

er-

ertragen, oder wie Philotas bey Lessing, um dem Vaterlande Vortheil zu verschaffen, u. s. w.) 5. wenn man sich umbringt, um schwere Verbrechen, deren man sich bewußt ist, an sich selbst zu bestrafen, (wie Mellefont in Miß Sara Sampson bey Lessing). In allen diesen Fällen liegt etwas Rührendes und Blendendes in dem Selbstmorde, weil er aus einer moralischen Gesinnung selbst entspringt. Aber eine Ueberlegung der vorigen Grundsätze wird jeden bald in den Stand setzen, das zu finden was den Moralisten bestimmen muß, alle diese Bewegungsgründe zu verwerfen.

§. 831.

Das Leben für einen Zweck aufzuopfern, oder auch nur zu wagen, der a) entweder unsittlich oder b) doch nicht sittlich nothwendig, sondern für das Subject bloß sittlich zufällig, d. h. bloß erlaubt, aber nicht geboten ist, ist also unbedingt verboten. Die unsittliche Aufopferung oder das unerlaubte Wagen seines Lebens entspringt theils aus Leidenschaft, Leichtsinn und Unbesonnenheit, theils aus wirklicher Niederträchtigkeit, wenn einer sich selbst den willkührlichen Zwecken anderer aufopfert.

§. 832.

Alle übrigen thierischen und mechanischen Kräfte, welche dem Subjecte angebohren sind, müssen ebenfalls so gebraucht werden, daß keine Maxime, nach welcher ihre Wirkungen erfolgen, dem Sittengesetze widerspreche. Denn sonst würde der Mensch allemahl gegen seinen Hauptzweck, folglich gegen die Selbstpflicht handeln.

§. 833.

Die Erkenntnißkräfte des Menschen lassen sich auf Sinne, Einbildungskraft und Verstand zurückbringen. Also kann die vollkommne Selbstpflicht in Ansehung derselben ausgedruckt werden: Mache nie einen unsittlichen Gebrauch weder von deinen Sinnen, noch von deiner Einbildungskraft, noch von deinem Verstande.

§. 834.

Die Gefühle sind 1. sinnliche, theils grobe, theils feine reflectirte; 2. ästhetische; 3. moralische. In Ansehung derselben giebt es zwey vollkommene Selbstpflichten: 1. Erwirb dir dieselben nie auf eine unsittliche Art, und 2. überlaß dich ihrem Genusse nie nach unsittlichen Principien. Beides geschieht, wenn man die Gefühle (die moralischen nicht ausgenommen) als absolute Zwecke ansieht, und ihnen also die Pflicht unterordnet.

§. 835.

Die Begehrungskraft ist theils die obere, theils die untere (§.24.). Die erstere ist das Vermögen, sich durch die Gesetze der practischen Vernunft zu Handlungen zu bestimmen, der freye Wille, in wiefern er als sittlich erscheint; die andere ist der Inbegriff der sinnlichen Neigungen, die pathologische Selbstliebe. Die zwey allgemeinsten Pflichten in Ansehung der Begehrungskräfte sind: 1. In allen deinen Handlungen mache die obere Begehrungskraft zum letzten und absoluten Bestimmungsgrunde; 2. Schränke die untere Begehrungskraft durch die obere ein, oder ordne die Selbst-

Selbstliebe den Geboten der practischen Vernunft unbedingt unter. Denn es würde der Achtung gegen seine moralische Natur, d. i. der Selbstpflicht, (§. 814,) allemahl widersprechen, wenn die Freyheit irgend eine sinnliche Neigung zum obersten Princip des Handelns machte, und das Sittengesetz (§. 66.) derselben unterordnete.

§. 836.

Alle sinnliche Bestrebungen sind entweder Begierden oder Verabscheuungen (§. 20. 21.). Jene haben im allgemeinen das Vergnügen, diese den Schmerz zu ihrem letzten Objecte. Alle Versündigungen gegen die zweyte Pflicht bringet daher entweder die Begierde nach dem Vergnügen oder der Abscheu vor dem Schmerze vermittelst der Freyheit hervor, indem diese bald jene, bald diesen, dem Sittengesetze vorzieht, und Ausnahmen von dem letztern macht. Daher zerfällt die Pflicht, welche die Einschränkung der Selbstliebe oder der Neigungen gebietet, wiederum in zwey Pflichten:

1. Schränke die Begierde nach dem Angenehmen oder Vergnügen jederzeit durch das moralische Gesetz ein; oder befriedige sie nie da, wo es irgend eine Pflicht directe oder indirecte verbietet; und

2. Schränke deinen Abscheu vor dem Unangenehmen oder dem Misvergnügen und Schmerze durch das Sittengesetz ein; oder fliehe nie die Unannehmlichkeit und den Schmerz, das was deinen Neigungen widerstreitet, auf Kosten der Pflicht, d. i. so daß du durch die Vermeidung der Unlust deine Pflicht übertreten müßtest.

§. 837.

Da es nun vornemlich drey Grundbegierden, (§. 399,) und diesen entgegengesetzte Verabscheuungen im menschlichen Gemüthe giebt, welche, wenn sie als oberste Principien gebraucht werden, unsittliche Maximen werden, nemlich a) die Begierde nach dem unmittelbaren Kützel der Sinne, oder nach dem körperlichen Vergnügen, und die Furcht vor der körperlichen Unlust; b) die Begierde nach Ehre, und die Furcht vor Schande, und c) die Begierde nach Eigenthum, und die Furcht vor Mangel und drückender Armuth; so sind auch vornemlich durch diese, sittliche Ausschweifungen und Abweichungen von der Selbstpflicht möglich. Diese gebietet daher unbedingt: 1. keine dieser Begierden oder Verabscheuungen zu befriedigen, als wenn ihre Befriedigung allgemein gebilliget werden kann; und 2. jede Pflicht zu erfüllen, wenn auch gleich diese Begierden oder Verabscheuungen das Gegentheil begehren.

§. 838.

Alle natürliche Begierden haben selbst Gegenstände zu ihrem Objecte, welche das Sittengesetz ebenfalls zu Zwecken zu machen gebietet, jedoch nur unter gewissen Einschränkungen, nemlich in so weit, als ihre Objecte in einer sittlichen Ordnung nothwendig sind, und also von jedermann dafür erkannt werden müssen. Denn diejenigen Zwecke, von welchen die Erhaltung des menschlichen Geschlechts abhängt, sind nicht dem freyen Willen allein anvertraut, sondern werden zugleich, um sie nicht verlohren gehen zu lassen, durch die

natür=

natürlichen Triebe befördert. Diese Zwecke sind aber 1. bey der Begierde nach körperlichem Vergnügen und dem Abscheu des körperlichen Schmerzens, a) Erhaltung des Individuums und b) Erhaltung der Gattung; 2. bey der Begierde nach Ehre und der Furcht vor Schande, die Beförderung der innern Vollkommenheit; 3. bey der Begierde nach Eigenthum und der Furcht vor Armuth, die Erhaltung und Verbesserung der äußern Verhältnisse, welche zu den Zwecken des Menschen dienen.

§. 839.

Daher zerfällt der Trieb nach [illegible]perliche [illegible] gnügen 1. in Beziehung auf die Erhaltung des [illegible] viduums a) in die Liebe zum Leben, zur Gesun[illegible] zur Bewegung und Thätigkeit; b) in die Beg[illegible] nach Nahrung; und c) in die Begierde nach [illegible] lung, Ruhe und Bequemlichkeit; 2. in Beziehung [illegible] die Erhaltung der Gattung ist es der *Geschlechtstrieb*, der zugleich mit dem Triebe, das Neugebohrne zu erhalten, verknüpft ist. Einige von den Objecten dieser Begierden haben ihr reales Gegentheil, andern widerspricht bloß ihr Mangel, und demnach sind auch die entgegengesetzten Verabscheuungen bestimmt. Die Begierde nach Ehre und Eigenthum haben so mannigfaltige Objecte, daß eine nähere Eintheilung derselben im allgemeinen völlig unfruchtbar ist.

§. 840.

Durch diese Begriffe kann nun die tugendhafte Einschränkung der sinnlichen Begierden und Verabscheuungen näher bestimmt werden, und zwar

1. In

1. In Ansehung der Begierde nach körperlichem Vergnügen, und der Verabscheuung des körperlichen Schmerzens: Laß dich weder durch das körperliche Vergnügen noch durch den körperlichen Schmerz zu einer Handlung bestimmen, die dem Sittengesetze widerspricht. Also: a) die natürliche Liebe zum Leben und zur Gesundheit, oder der Abscheu vor dem Tode und Krankheit, sey nicht das Maaß, wornach du beide Güter schätzest, nicht die absolute Regel, wornach du sie brauchest; erhalte Leben, Gesundheit und Wohlseyn, wo es die Pflicht gebietet, die Neigung mag damit übereinstimmen oder nicht; opfere beydes auf, wenn du es ohne die Pflicht zu verletzen nicht erhalten kannst. Erhalte also die Begierden darnach beständig in einem solchen Verhältnisse gegen deinen freyen Willen, daß du sie durch die Pflicht einschränken kannst. b) Genieße nicht mehr Nahrungsmittel als sich mit ihrem vernünftigen Zwecke, dein Individuum zu ernähren, verträgt; genieße nie solche, bey deren Erwerbung oder Genuß du irgend eine andere bestimmte Pflicht verletzen müßtest; versäume über dem Vergnügen, das aus dem Essen und Trinken entspringt, keine Pflicht. c) Deine Liebe zur Ruhe und Bequemlichkeit, oder auch zur Thätigkeit und Arbeitsamkeit, muß stets durch die Pflicht eingeschränkt werden. d) Den Geschlechtstrieb befriedige nie, als in wie weit dieses nach dem Sittengesetz geschehen kann. Es darf aber nach dem Sittengesetze nur geschehen, 1. wenn der natürliche Zweck des

Triebes durch unsern Willen nicht gehindert wird; 2. wenn der moralischen Bildung des zu erzeugenden Menschen durch unsern Willen kein Hinderniß in den Weg gelegt wird; 3. wenn keine andere Person dadurch beleidiget oder durch unsern Willen verschlimmert wird.

§. 842.

Daher ist es unbedingt verboten, a) den Geschlechtstrieb auf eine unnatürliche Art zu befriedigen, Manustupration, Knabenschänderey, Thierliebe u. s. w.; b) den Naturzweck des Begattungstriebes absichtlich zu hindern — Onanie; c) ihn so zu befriedigen, daß die übrigen Kräfte, welche zu sittlichen Zwecken gebraucht werden sollen, dabey leiden, welches durch allzu ofte Befriedigung desselben geschieht, als wodurch einerseits die übrigen Kräfte geschwächt und zu sittlichen Zwecken untauglich gemacht werden, andererseits aber der Trieb eine allzugroße und unproportionirliche Stärke erhält; d) ihn wider diejenigen Pflichten zu befriedigen, die aus andern nothwendigen oder zufälligen Verhältnissen entsprungen sind.

§. 843.

Der Trieb nach Ehre muß ebenfalls durch das Sittengesetz nach folgenden Regeln eingeschränkt werden:

1. Du sollst dich durch die Ehrbegierde niemahls zu einer Handlung bestimmen lassen, die irgend einer Pflicht widerspricht.

2. Du

2. Du sollst auf die Ehre Verzicht thun und die Schande nicht scheuen, wenn ohne eine solche Verleugnung ein durch die Pflicht gebotener Zweck nicht erreicht werden kann.

3. Du sollst nach keiner andern Ehre streben, als nach einer solchen, welche mit der Tugend bestehen kann.

§. 844.

Die tugendhafte Einschränkung der Begierde nach Eigenthum gebietet uns ebenfalls, das Eigenthum niemahls als den letzten Zweck zu betrachten, sondern die Begierde darnach unbefriediget zu lassen, und sich ihr zu widersetzen, so bald die Handlung, wodurch ihr Genüge geschehen könnte, irgend einer Pflicht widerstreitet.

§. 845.

Die pathologische Selbstliebe ist nichts anders als der natürliche Trieb nach Glückseligkeit. Denn in der vollkommenen Befriedigung derselben besteht eben die Glückseligkeit. Folglich ist es unbedingt durch die Selbstpflicht geboten, keine andere als eine moralische, d. h. eine solche Glückseligkeit zu genießen, die entweder eine Wirkung der Tugend ist, oder ihr zum Mittel dient, oder ihr doch wenigstens keinen Abbruch thut, d. i. die Glückseligkeit der Tugend in allen Stücken unterzuordnen.

§. 846.

Was die äußern Kräfte des Menschen (§. 822.) anbetrift, welche er aus den Verhältnissen empfängt, in welchen er sich mit andern Personen und Sachen

befindet; so schränken 1. den Gebrauch der Kräfte anderer Personen die Nächstenpflichten und 2. den Gebrauch der Kräfte, welche aus dem Verhältniß der Sachen mit uns entspringen, die Vorstellung einer moralischen Ordnung ein. Also gebietet uns die vollkommene Selbstpflicht:

1. Die Kräfte anderer Menschen nie anders als so zu gebrauchen, daß wir dabey auf ihre eigene moralische Natur Rücksicht nehmen, und sie dabey selbst als absolute Zwecke behandeln. Denn wir würden sonst unsrer eigenen sittlichen Natur entgegen handeln, weil deren Gesetz uns gebietet, nicht bloß uns, sondern jedes vernünftige Wesen als absoluten Zweck zu behandeln.

2. Alle Sachen bloß und allein nach solchen Zwecken zu behandeln und zu gebrauchen, welche wir uns als in einer sittlichen Ordnung möglich denken können. Denn die Selbstpflicht fordert von uns, daß wir eine so starke moralische Wirksamkeit zeigen, als wir nur können. Diese aber beweisen wir, wenn wir so wohl in als außer uns das höchste Gut, so viel es uns möglich ist, realisiren. Folglich sollen wir alles, nicht nur in uns und in andern moralischen Wesen, sondern auch in der ganzen Welt, auch so weit sie bloß Sachen in sich faßt, nach moralischen Gesetzen behandeln. Wir sollen also alle Dinge in der Welt gerade so behandeln, als wollten wir in derselben alles moralischen Gesetzen unterwerfen. Die Selbstpflicht gebietet daher die Dinge in der Welt gerade so zu

behan-

behandeln, als es oben (§. 537.) durch die Religionspflicht bestimmt wurde.

3. Alle Verhältnisse, in die wir gerathen, bloß zu sittlichen Zwecken zu gebrauchen.

§. 847.

Ueberhaupt heißt die Fertigkeit, alle seine Begierden durch das Sittengesetz einzuschränken und sie demselben unterzuordnen, Selbstbeherrschung, moralische Herrschaft über sich selbst, der die moralische Sclaverey entgegensteht, wo die Vernunft unter dem Zwange der Neigungen ist. Die Selbstbeherrschung hat nun verschiedene Zweige. Die allgemeinste Tugend, welche erfordert wird, dem Reitze der Lust zu widerstehen, oder die pathologische Selbstliebe einzuschränken, ist Mäßigkeit, (§. 410,) und das ihr entgegenstehende Laster ist Unmäßigkeit. Die Mäßigkeit beweiset sich entweder als Genügsamkeit oder als Enthaltsamkeit. Jene ist die Fertigkeit, bey einem sehr geringen Grade des Genusses schon zufrieden zu seyn; diese die Fertigkeit, sich jede Art des Genusses beliebig zu versagen, und jeden Genuß beliebig abzubrechen. Jener ist die Ungenügsamkeit, dieser die Unenthaltsamkeit entgegen gesetzt.

§. 848.

Sowohl die Mäßigkeit als Unmäßigkeit erhalten nach dem Unterschiede der angenehmen und unangenehmen Objecte und der sich darauf beziehenden Begierden verschiedene Namen. So heißt die Mäßigkeit im Essen und Trinken Frugalität; die Unmäßigkeit

keit im Essen und Trinken Schwelgerey. Die Ungenügsamkeit in Ansehung der Menge heißt Gefräßigkeit und Versoffenheit, in Ansehung der Niedlichkeit und außerordentlichen Annehmlichkeit Leckerey und Näschigkeit. Die Mäßigkeit im Trinken heißt insbesondere Nüchternheit. Die Mäßigkeit im Genusse des gesellschaftlichen Vergnügens und der Lustbarkeiten ist Eingezogenheit, deren Gegentheil die Ueppigkeit ist. Die Mäßigkeit in der Geschlechtslust ist die Keuschheit, die Unmäßigkeit in derselben ist die Geilheit. Die Mäßigkeit im Schlafe und in der Ruhe ist die Wachsamkeit und Munterkeit; die Unmäßigkeit in beyden die Faulheit und Trägheit; die Unmäßigkeit in leiblichen Bequemlichkeiten ist die Weichlichkeit u. s. w. Alle diese Arten der Unmäßigkeit sind unter der Wollust (§. 394.) begriffen. Die Mäßigkeit in den Ansprüchen auf seinen individuellen Werth und die Ehre, ist die Bescheidenheit; die unmäßige Liebe zu seinem Individuum ist die Eigenliebe; die übertriebene Meynung von sich selbst, heißt Eigendünkel; die Unmäßigkeit in den Ansprüchen auf Ehre ist Ehrgeitz, ein höherer Grad desselben ist Ehrsucht, die sich nach den verschiedenen Objecten und Verhältnissen, worinne jemand Vorzüge sucht, verschiedentlich zeiget, als Eitelkeit, als unedler Stolz, als Bigotterie u. s. w.; die unmäßige Begierde nach Vermögen und Eigenthum ist der Geitz und die Habsucht. Die Mäßigkeit im Gebrauche des Vermögens ist Haushältigkeit, Sparsamkeit; die Unmäßigkeit im Gebrauche desselben, Verschwendung u. s. f.

§. 849.

§. 849.

Um der Unannehmlichkeit und dem Schmerze, wenn es die Tugend erfordert, Widerstand zu leisten, dazu wird Standhaftigkeit oder Beharrlichkeit in den tugendhaften Grundsätzen bey allen Hindernissen erfordert. Diese ist theils leidend, nämlich eine Fertigkeit, in allen gegenwärtigen und nothwendigen Schmerzen und Leiden so viel Fassung zu behalten, als nöthig ist um noch das thun zu können, was die Pflicht fordert, d. i. Geduld; theils thätig, nämlich eine Fertigkeit, jedem Uebel entgegen zu gehen und keine Gefahr aus Furcht zu fliehen, so bald nur eine Möglichkeit da ist, sie zu überwinden, d. i. der Muth, die Tapferkeit. Das Gegentheil der Standhaftigkeit ist Wankelmüthigkeit, die sich ebenfalls entweder als Ungeduld oder als Feigheit, Zaghaftigkeit und Unentschlossenheit offenbaret. Die Geduld ist der Gelehrigkeit, Behutsamkeit, der Vorsicht, der Arbeitsamkeit, dem Fleiße und mehrern guten Eigenschaften günstig, welche zur Ausführung nützlicher Zwecke gehören. Der Muth und die Tapferkeit ist leicht mit Gegenwart des Geistes und andern Eigenschaften verknüpft, welche zur Ausübung der Pflicht nützlich seyn können. Alle diese genannten Tugenden, so wohl der Mäßigkeit, (§. 847.) als der Standhaftigkeit, sind jedoch nicht Tugenden an sich, sondern nur in wie weit sie durch das Sittengesetz selbst erzeugt sind, und zur Ausführung desselben angewandt werden. Daher können sowohl die Mäßigkeit als die Standhaftigkeit mit ihren verschiedenen Unterarten entweder moralisch gleich-

gleichgültig oder gar unsittlich werden. Das erstere ist der Fall, wenn diese Eigenschaften bloße Wirkungen der Natur sind; das andere, wenn sie zu unsittlichen Zwecken gebraucht werden. Die Mäßigkeit und Tapferkeit kann daher auch allzu groß seyn; welches immer der Fall ist, wenn sie zu Ausführung unsittlicher Zwecke gebraucht wird. Hie und da wird die Ausschweifung dieser Eigenschaften über ihr rechtes Maaß mit besondern Namen belegt. So heißt eine übertriebene Sparsamkeit Knickerey, Filzigkeit; die Standhaftigkeit bey unsittlichen Principien Hartnäckigkeit oder Verstocktheit. Die Geduld bey physisch und sittlich vermeidlichen Uebeln, ist ohne Werth, und rührt gemeiniglich aus Schlaffheit, Dummheit oder Feigheit her. Der Muth in unnöthigen Gefahren ist Verwegenheit; die Begierde, sich ohne Nothwendigkeit großen Gefahren auszusetzen, ist Tollkühnheit u. s. w.

B.

Bedingte oder unvollkommene.

§. 850.

Es kann uns durch die Selbstpflicht nichts geboten seyn, als 1. überhaupt eine tugendhafte Gesinnung zu haben, und 2. uns selbst in den Stand zu setzen, daß wir das immer thun können und wollen, was die Pflicht gebietet; also Tugend und sittliche Cultur. Das erstere ist der formale und unbedingte Zweck der Selbstpflicht, das andere ist der bedingte Zweck der Selbstpflicht. Jener ist allemahl, dieser nur unter sitt-

sittlichen Einschränkungen geboten. Daher ist jene das allgemeine Object der unbedingten oder vollkommenen; diese das allgemeine Object der bedingten oder unvollkommenen Selbstpflicht. Denn die Cultur der Kräfte zu möglichen sittlichen Zwecken kann doch nur in sofern Pflicht seyn, als es auf eine sittliche Weise, d. i. so geschehen kann, daß die allgemeine Vernunft es billiget.

§. 851.

Die Kräfte cultiviren heißt sie vollkommener machen. Die Vollkommenheit überhaupt aber ist die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zur Einheit, und sie ist entweder eine innere oder eine äußere; je nachdem das Eine, d. i. der Zweck, wozu das Mannigfaltige (der Inbegriff der Mittel) übereinstimmt, in dem Objecte selbst oder außer demselben liegt. Denn alle Vollkommenheit wird erst durch den Zweck bestimmt. Man muß daher immer erst den (innern oder äußern) Zweck eines Dinges kennen, wenn man dessen Vollkommenheit beurtheilen will. Da nun die menschlichen Kräfte von Natur nicht so eingerichtet sind, daß sie sich von selbst nach sittlichen Principien bequemen, sondern der Cultur bedürfen; so ist es eine allgemeine Hauptpflicht für alle Menschen, daß sie sich die sittliche Cultur ihrer natürlichen Kräfte, oder die moralische Vervollkommnerung ihres Selbst, (§. 435.) zum Zwecke machen.

§. 852.

Die innere Vollkommenheit des Menschen besteht in der Uebereinstimmung aller seiner innern und äußeren Kräfte und Zwecke zu seinem Hauptzwecke oder zu seiner Bestimmung. Nun besteht aber diese in seiner moralischen Wirksamkeit (§. 425.), die innere Vollkommenheit des Menschen muß also eine moralische Vollkommenheit seyn, und alle Cultur und Erhöhung seiner Kräfte muß zu dem sittlichen Zwecke zusammenstimmen.

§. 853.

Daher kann die oberste und allgemeinste Formel der unvollkommenen Selbstpflichten seyn: Vervollkommene dich selbst zu deiner moralischen Bestimmung, oder cultivire deine Kräfte nach solchen Regeln, und suche alle deine Zustände und Verhältnisse so einzurichten, daß du sie sämmtlich als Mittel gebrauchen kannst, deine sittliche Bestimmung zu erreichen, d. h. so viel sittliche Zwecke zu realisiren, als möglich ist.

§. 854.

Die Cultur deiner Kräfte zu sittlichen Zwecken würde aber doch verboten seyn, wenn du irgend eine unbedingte Pflicht gegen Andere oder gegen dich selbst, oder eine höhere und wichtigere bedingte Pflicht darüber verabsäumen müßtest. Die Pflicht, dich selbst sittlich zu cultiviren, ist also doch nur unvollkommen.

§. 855.

Bey der innern Einrichtung seines Selbst hat man nun insonderheit auf zweyerley Stücke zu sehen:

1. daß

1. daß man alle Kräfte zunächst zwar dem Hauptzwecke gemäß einrichte, aber dabey doch auch auf den nothwendigen Nebenzweck Rücksicht nehme, und 2. daß man den nothwendigen Nebenzweck, nämlich die Glückseligkeit, dem Hauptzwecke gehörig unterordne, und also den letzteren so einrichte, daß er dem ersteren eher beförderlich als hinderlich ist. Daher beziehen sich alle unvollkommene Selbstpflichten theils auf den Hauptzweck, theils auf den nothwendigen Nebenzweck, und in dieser Ordnung sollen sie auch abgehandelt werden.

§. 856.

Die allgemeinste Bedingung, ohne welche kein Mensch nach Regeln mit sich selbst Veränderungen vornehmen, folglich gar keine Selbstpflicht ausüben kann, ist *practische Selbsterkenntniß*. Daher ist die erste unter den unvollkommenen Selbstpflichten: Lerne dich selbst recht kennen, oder vervollkommene deine *practische* Selbsterkenntniß.

§. 857.

Die Selbsterkenntniß heißt nämlich *speculativ* und *theoretisch*, wenn sie lehrt, was unser Individuum ist; *practisch* hingegen, wenn sie lehrt, was unser Individuum thun soll. Die speculative Erkenntniß seines Selbst kann nicht jedermann zur Pflicht gemacht werden, wohl aber die practische. Denn das zu wissen, was man thun soll, ist unter allem Wissen das allernothwendigste, und ohne dasselbe kann überall gar keine Pflicht gedacht werden.

§. 858.

Um sich aber selbst practisch kennen zu lernen, ist nöthig:

1. Daß man genau erforsche, was man durch seine individuellen Kräfte und in seinen besondern Verhältnissen auszurichten vermöge;
2. Daß man seinen sittlichen individuellen Werth möglichst genau zu schätzen und zu beurtheilen suche;
3. Daß man sich dabey vor aller practischen vermeidlichen Unwissenheit und Irrthum in Acht nehme.

§. 859.

Was hierbey in Ansehung der Erkenntnißkräfte zu beobachten ist, lehrt ausführlich die Logik und Psychologie. Die Moral fordert vornemlich, daß der Wille den Gebrauch dieser Kräfte nicht verrücke. Denn das Sittengesetz fordert zur Selbsterkenntniß a) die Selbstprüfung, d. h. Aufmerksamkeit und Reflexion über unsern vergangenen moralischen Zustand; b) moralische Wachsamkeit, d. i. gehörige Aufmerksamkeit sowohl auf unsern gegenwärtigen als künftigen moralischen Zustand.

§. 860.

Die Fehler, in welche man leicht in Ansehung der Selbstkenntniß verfallen kann, sind: 1. wenn man sich seinen moralischen Zustand ganz anders vorstellt, als er wirklich ist, also entweder besser oder schlechter, als er ist; 2. wenn man sich denselben gar nicht vorstellt; und 3. wenn man sich denselben so vorstellt, daß die Vor-

Vorstellung desselben keinen practischen Einfluß auf uns hat. In wiefern nun diese Fehler aus einem freyen Willen herrühren, sind sie moralische Fehler, und wenn sie zu Fertigkeiten geworden sind, wahre Laster. Wir sind daher zu allen Mitteln verbunden, welche nach Regeln der Erfahrung dazu dienen, 1. uns eine richtige und wahre Erkenntniß von uns selbst zu verschaffen, und allen Irrthum in Ansehung derselben zu verhüten; 2. uns aus dem moralischen Schlafe zu wecken und unsre Aufmerksamkeit auf uns und unsern moralischen Zustand zu erhalten, und 3. unserer Selbstkenntniß practisches Leben zu verschaffen.

§. 861.

Mit der Erkenntniß unsrer selbst ist die Beurtheilung unsrer selbst, d. i. die Bestimmung unsers individuellen Werths, verknüpft, so weit sie möglich ist. Diese ist die Schätzung seines Individuums, oder die Schätzung seiner eigenen individuellen Vollkommenheit. Bey derselben kommt es an 1. auf das Princip, oder auf den Hauptzweck, nach welchem man seine eigene Vollkommenheiten beurtheilt; 2. auf die Vorstellung, welche man von seinen Kräften und deren Uebereinstimmung zu dem obersten Zwecke hat. In der erstern Beziehung muß die Beurtheilung moralisch seyn, d. h. wir müssen unsern Werth nach dem sittlichen Princip bestimmen. In der zweyten Beziehung muß unsre Erkenntniß von uns selbst wahr und richtig seyn.

§. 862.

Eine richtige moralische Selbstbeurtheilung ist zur moralischen Cultur seiner selbst unentbehrlich. Denn

um

um nach sittlichen Principien Veränderungen in sich selbst hervorzubringen, muß man erst wissen, was für Vollkommenheiten man schon besitzt, und welche uns noch fehlen.

§. 863.

Es kann bey der Beurtheilung und Schätzung seiner selbst auf zwiefache Weise gefehlt werden; 1. wenn man sich nach einem falschen Principio schätzt, welches allemahl der Fall ist, wenn man einen bloß relativen Zweck mit dem Hauptzwecke verwechselt, und z. B. Glückseligkeit, Stärke, Talente, Schönheit oder überhaupt natürliche Eigenschaften als den höchsten Maaßstab annimmt; 2. wenn man zwar ein richtiges Principium zum Grunde legt, aber seinen Werth falsch angiebt.

§. 864.

Wir können uns in Ansehung unsers sittlichen Werths auf eine doppelte Art irren, indem wir ihn entweder zu groß oder zu klein anschlagen. Die übertriebene Meynung von der Größe unsers sittlichen Werths ist moralischer Eigendünkel (Egoismus;) die übertriebene Meynung von der Kleinheit unsers sittlichen Werths ist moralische Selbsterniedrigung. Beyde sind practische Irrthümer, und sollen möglichst vermieden werden.

§. 865.

Es ist insonderheit die pathologische Selbstliebe, oder die Sinnlichkeit, welche die richtige Selbstschätzung verhindert und in Ansehung derselben moralische Fehler veranlaßt. Denn diese verleitet uns, unser

Selbst

Selbst entweder zu hoch oder zu niedrig anzuschlagen. Das erstere geschieht durch den Stolz und die Eigenliebe, das andere durch die Wegwerfung seiner selbst, oder Niederträchtigkeit.

§. 866.

Der Stolz überhaupt ist die Annehmlichkeit des Bewußtseyns unsrer Vorzüge. Wenn nun diese bloß eine proportionirliche Folge des Bewußtseyns der sittlichen Würde unsrer Natur ist, und durch das Sittengesetz eingeschränkt bleibt; so ist es ein erlaubter Stolz, der sogar, in wie fern er eine Triebfeder ist die Tugend zu befördern, edel genannt werden muß. In wie fern aber die angenehme Empfindung ein Grund wird, sich entweder Vorzüge anzudichten, oder seine Vorzüge auf Kosten anderer zu erheben, ist es ein unerlaubter Stolz, der in ersterer Rücksicht thöricht und in der zweyten unedel heißt, und in Beziehung auf das damit verbundene falsche Urtheil Eigendünkel (§. 864.) genannt wird. Die Eigenliebe, als oberstes Princip gedacht, ist die Neigung so zu handeln und zu urtheilen, als ob unser Individuum allein der letzte Zweck wäre. Beyde sind der Tugend der Form nach gerade entgegen, ob sie gleich der Materie nach viele Handlungen hervorbringen können, die mit ihr übereinkommen. Beyde können daher Scheintugenden (§. 425.) werden.

§. 867.

Die Wegwerfung seines Selbst besteht darinnen, daß man seine persönliche Würde seinem Vergnügen

oder andern zufälligen Zwecken nachsetzt. Die Veranlassungen dazu sind theils der starke Trieb nach sinnlichem Vergnügen, das oft ohne eine solche Niederträchtigkeit nicht zu erlangen ist; theils die Furcht vor dem Misvergnügen und Schmerze, den man oft am leichtesten vermeiden kann, wenn man sich selbst andern zum beliebigen Mittel hingiebt.

§. 868.

Die gewöhnlichen Entschuldigungen sind die Schwäche der menschlichen Natur, wodurch man diesem Fehler oft gar ein sittliches Ansehn zu geben sucht, indem man ihn unter dem Scheine der Demuth oder der Nachgiebigkeit gegen Andere verbirgt. Die stete Bemühung, das Bewußtseyn seiner moralischen Bestimmung lebhaft zu erhalten, und sich die richtige Subordination der Zwecke deutlich vorzustellen, verbunden mit der continuirlichen Uebung, in seinen Handlungen eine solche Ordnung der Zwecke zu befolgen, ist das wahre Gegenmittel, und also durch Pflicht geboten.

§. 869.

Die unangenehme Empfindung, welche aus dem Bewußtseyn unsrer Schwäche entspringt, ist die D e m u t h, und man sieht leicht, daß dieselbe mit einer tugendhaften Gesinnung eben so wohl harmoniren als ihr widersprechen kann; je nachdem sie ein Mittel wird, die sittlichen Kräfte noch mehr anzustrengen, um die moralische Schwachheit zu überwinden, oder einen Grund abgiebt, mit seinen Schwachheiten zufrieden zu seyn, und die moralische Selbstthätigkeit hemmt. Da kein Mensch in dieser Welt vollkommen tugendhaft

seyn

seyn kann, (§. 416,) so würde die Einbildung einer vollkommenen Tugend allemahl übertriebener Stolz seyn, und da jedermann Ursache hat, sich seiner moralischen Schwächen bewußt zu bleiben, um ihnen entgegen zu arbeiten, das Bewußtseyn der moralischen Schwäche aber den Menschen allemahl demüthiget; so ist die sittliche Demuth Pflicht für jedermann, und ein sicheres Mittel der Tugend, besonders der Bescheidenheit (§. 848.)

§. 870.

Wenn aber in dem Selbst der moralische Theil, d. i. das Bewußtseyn der Pflicht und der moralischen Würde, geringgeschätzt und nicht geachtet wird; so ist eine solche Gesinnung Wegwerfung seiner selbst. Die Veranlassung dieses Lasters ist eine jede Begierde, deren Befriedigung mit der moralischen Schätzung seines Selbst nicht bestehen kann, und um derentwillen das Subject seine Moralität freiwillig aufopfert oder sich selbst wegwirft.

§. 871.

Es kann indessen doch auch wol geschehen, daß der falschen Schätzung unseres Selbst unverschuldete Irrthümer zum Grunde liegen. Diese aber so viel als möglich wegzuschaffen, und uns zu diesem Zwecke alle Mühe zu geben, ist Pflicht.

§. 872.

Diese Erkenntniß seines Individuums muß nun einen jeden insbesondere bey seiner Vervollkommnung leiten. Hier können nun die allgemeinsten Mittel,

wie die sittliche Vollkommenheit in dem Menschen überhaupt zu Stande gebracht werden soll, angegeben werden.

§. 873.

Die allgemeinen nothwendigen Bedingungen zur gehörigen moralischen Thätigkeit d. i. zu unserm Hauptzwecke in der Sinnenwelt sind unsre natürlichen Kräfte, also 1. unser Leben und die Bedingungen, von welchen dieses abhängt; 2. die Gemüthskräfte; 3. die äußeren Verhältnisse, in welchen wir stehen. Nach dieser Ordnung werden wir auch die Selbstpflichten, welche sich auf den Hauptzweck beziehen, bestimmen.

§. 874.

Wenn sich der Mensch moralisch vervollkommnen will; so wird überhaupt verlangt: 1. daß er die ihm von der Natur verliehenen Kräfte, von denen sich ein moralischer Gebrauch machen läßt, nicht zerstöre; 2. daß er sie immer mehr und mehr zum moralischen Gebrauche cultivire, und 3. daß er seine moralische Wirksamkeit durch dieselben äußere und erweitere. Dieses zu thun, so weit es das Sittengesetz verstattet, ist also Selbstpflicht in Ansehung aller einzelnen Kräfte.

§. 875.

Was nun I. unser Leben und den organischen Körper betrift, so ergiebt sich in Ansehung derselben folgende Hauptpflicht: Jeder suche sein Leben und seinen Körper zu erhalten, so lange es möglich ist, und vervollkommne seinen Körper als ein Werkzeug zu Ausführung

führung moralischer Zwecke. Denn das zeitliche Leben, d. i. die Vereinigung unseres Körpers mit der Seele, erkennen wir als die alleinige Bedingung, worunter wir in der Sinnenwelt als moralische Wesen erscheinen und wirken können. Da wir nun unsere sittliche Wirksamkeit in der Sinnenwelt wollen, sollen, so weit sie möglich ist; so wird es unserer Pflicht widersprechen, wenn wir deren Bedingungen zerstören oder nicht möglichst vervollkommnen wollten, wo es doch die übrigen Pflichten verstatten.

§. 876.

Das irdische Leben und der Körper ist indessen kein unbedingtes Gut. Denn er hängt von physischen Ursachen, oder Erscheinungen ab, und kann durch natürliche Kräfte zerstört werden. Wenn daher ein Zweck entweder unbedingt geboten ist, oder doch eine größere sittliche Wichtigkeit hat, als unser Leben und unser Körper; so muß beides um seinetwillen gewagt, und wenn der höhere Zweck nicht anders erreicht werden kann, aufgeopfert werden. (§. 826.) Die Pflicht sein Leben zu erhalten, ist also nur eine unvollkommne Pflicht. Die Ausnahmen werden durch folgende Regeln bestimmt.

1. Das Leben ist allemahl aufzuopfern, wenn es nicht anders als durch eine Handlung gerettet werden kann, die dem Sittengesetze widerspricht.

2. Das Leben muß gewagt werden, wenn eine offenbare Pflicht uns zu etwas verbindet, das ohne Lebensgefahr gar nicht erreicht werden kann.

§. 877.

Sein Leben durch positive unsittliche Handlungen zu erhalten, ist Niederträchtigkeit, (§. 356.) und diese zu vermeiden, dazu wird nur gemeine Tugend (§. 417.) erfodert. Sein Leben einem wichtigeren Zwecke außer uns aufopfern, ist Großmuth, (§. 707.) und gehört zu den heroischen Tugenden. (§. 417.) Es ist Großmuth, a) freiwillig, ohne eine besondere vollkommene äußere Verbindlichkeit dazu zu haben, sein Leben für die Erhaltung vieler Menschen aufzuopfern; b) ohne besondere vollkommne äußere Verbindlichkeit das Leben eines oder vieler Menschen mit Lebensgefahr zu retten; c) ohne besondere vollkommene äußere Verbindlichkeit für einen oder mehrere Menschen, die ich als Glieder in dem moralischen Reiche für wichtiger halten muß, als mich selbst, das Leben zu wagen oder aufzuopfern; d) ohne besondere vollkommne äußere Verbindlichkeit für einen Zweck sein Leben zu wagen oder hinzugeben, der in dem moralischen Reiche nach der Vorstellung der Vernunft weit wichtiger ist, als mein Leben. Das Leben für eine gewisse Pflicht, deren Verletzung unter solchen Umständen gewöhnlich gebilliget wird, ist Heldenmuth, und gehört ebenfalls zu den heroischen Tugenden; z. B. auch durch äußern ungerechten Zwang und Androhung des Todes sich nicht bestimmen zu lassen, ein Versprechen zu thun, welches man entweder nicht halten kann oder nicht halten will, oder seinen Körper der Geilheit eines andern mit seinem Willen zu überlassen.

§. 878.

Aber es kann nie erlaubt seyn, das Leben für einen Zweck aufzuopfern oder nur zu wagen, der a) entweder unsittlich oder b) doch nicht sittlich nothwendig, sondern blos sittlich zufällig, d. h. blos erlaubt, aber nicht geboten ist. Die Erhaltung des Lebens fodert daher:

1. daß man alles vermeide, was sein Leben, ohne von der Pflicht dazu aufgefodert zu seyn, in Gefahr setzen kann;
2. daß man in einem Berufe, in welchem Zwecke vorkommen, die ohne Lebensgefahr nicht erreicht werden können, sich solche Geschicklichkeiten erwerbe, welche die Gefahr in uns so klein als möglich machen;
3. daß man bey pflichtmäßigen gefahrvollen Unternehmungen die größtmöglichste Vorsicht und Behutsamkeit anwende, und sich dabei vor aller Zerstreuung und Vergessenheit hüte;
4. daß jemand alle ihm physisch und moralisch mögliche Mittel anwende, sein Leben, wenn es in Gefahr kömmt, zu retten und zu vertheidigen, und sich sowohl den blinden Kräften der Natur als ungerechten Angriffen freyer Wesen aus aller Macht widersetze.

§. 879.

Da das Leben des Menschen von seinem Körper abhängt: so folgt natürlich auch die Verbindlichkeit, für die Erhaltung seines Körpers und des zweckmäßigen Zustandes desselben zu sorgen. Zur Erhaltung des Körpers gehört die Erhaltung aller Theile dessel-

ben, die zu Werkzeugen der Seele und zur Ausführung sittlicher Zwecke brauchbar sind. Die Zweckmäßigkeit oder Vollkommenheit des körperlichen Zustandes besteht in der Tauglichkeit desselben zum Organ der Seele. Die Vollkommenheit desselben beruht also theils auf der Gesundheit, theils auf den Geschicklichkeiten, durch welche er zu mancherlei sittlichen Zwecken gebraucht werden kann. Hieraus ergeben sich also eine große Menge sittlicher Zwecke, die aber sämmtlich durch höhere Zwecke eingeschränkt sind, und deren Erhaltung und Beförderung daher nur durch unvollkommne oder eingeschränkte Pflichten geboten sind.

§. 880.

Die Erhaltung des ganzen Körpers und der wesentlichen d. i. zum Leben nothwendigen Theile wird durch alle diejenigen Pflichten eingeschränkt, wodurch die Erhaltung des Lebens eingeschränkt ist. (§. 876.) Die Erhaltung und Aufopferung der außerwesentlichen Theile des Körpers wird durch folgende Regeln bestimmt:

1. Wenn das Leben ohne Aufopferung eines Theils des Körpers nicht erhalten werden kann; so ist es Pflicht ihn aufzuopfern, wenn uns auch gleich die Ausführung sehr wichtiger Zwecke dadurch sollte unmöglich gemacht werden. Denn man würde sonst ein erlaubtes Mittel vernachlässigen, das Leben zu erhalten.

2. Wenn ein Theil unsers Körpers wegen seiner besonderen Beschaffenheit uns in einen solchen Zustand versetzt, daß wir zur Ausübung unsrer Pflich-

Pflichten unfähig werden; und die Aufopferung dieses Theils ein Mittel ist, uns zur Erfüllung unsrer Pflichten fähig zu machen; so ist es Pflicht ihn aufzuopfern.

3. Wenn ein Theil unsers Körpers, der blos einen thierischen Zweck hat, welcher jedoch auch ohne ihn erreicht wird, und also zur Ausübung der uns obliegenden Pflichten nicht nothwendig ist, unser Wohlseyn stört, und das Uebelbefinden auf keine andere Art weggeschafft werden kann; so ist es erlaubt, ihn aufzuopfern. Denn die Wichtigkeit der Theile des Körpers wird nach ihren Zwecken beurtheilt.

4. Hingegen ist es allemahl pflichtwidrig, irgend einen Theil seines Körpers, der zu einem sittlichen Zwecke gebraucht werden kann, um eines unsittlichen oder blos willkührlichen zufälligen Zwecks willen aufzuopfern.

§. 881.

Die Vollkommenheit der moralischen Zweckmäßigkeit des Körpers wird nach der Menge und der Wichtigkeit der moralischen Zwecke beurtheilt, die durch ihn ausgeführt werden können. Dieses aber hängt theils von der Gesundheit, theils von der Beschaffenheit der Organe des Erkenntniß- und Begehrungsvermögens ab. Da nun auf beide Umstände unser Wille Einfluß haben kann, so ist es Pflicht: 1. für unsre Gesundheit zu sorgen, a) negativ dadurch, daß wir nichts thun oder unterlassen, wodurch sie verletzt werden könnte, es müßte es dann eine

Pflicht

Pflic[illegible] gebieten; b) positiv, daß wir alles, was keiner höheren Pflicht widerspricht, thun, was die Gesundheit erhalten, oder wenn sie zerrüttet ist, wieder herstellen oder sie doch verbessern kann; 2. unsre Empfindungs- und Erkenntnißorgane, d. i. die Nerven überhaupt und die Sinneswerkzeuge und Organe der Phantasie und des Verstandes, zu erhalten, zu stärken und zu vervollkommnen; 3. die Organe des Willens, d. i. Muskeln und Knochen, nicht nur in ihrer gehörigen Stärke zu erhalten, sondern sich auch zu üben, damit wir die Glieder auf mannigfaltige Art bewegen und zu Ausführung möglicher vernünftiger Zwecke allerlei Geschicklichkeiten des Leibes erlangen; mache den Körper dauerhaft, stark und geschickt; 4. überhaupt seinem Körper alle die Vollkommenheit zu geben, welche man ihm, ohne wichtigere Pflichten darüber zu verletzen, geben kann. Denn je geschickter das Werkzeug ist, desto leichter können wir es in vorkommenden Fällen gebrauchen. Besonders aber ist es Pflicht: a) sich diejenigen Fertigkeiten des Körpers zu erwerben, die man zu seinem unmittelbaren Beruf und besonderer Bestimmung gebraucht; b) sich wo möglich diejenigen Leibesgeschicklichkeiten zu erwerben, wodurch man leicht möglichen Lebensgefahren entgehen oder sich ihnen mit Nachdruck widersetzen kann; c) seinen Körper möglichst abzuhärten, damit man nicht durch Weichlichkeit desselben von der Ausübung selbst der gewöhnlichsten Pflichten abgehalten werde.

§. 882.

§. 882.

Da indessen die Vollkommenheit des Körpers nur Mittel ist, so darf sie weder zum letzten Zwecke gemacht, noch dem Zwecke, wozu sie erworben wird, vorgezogen werden.

§. 883.

Die hauptsächlichsten Hindernisse der Pflichten gegen unsern Leib und Leben sind 1. Fehler des Verstandes, wohin eine große Menge von Vorurtheilen gehören, als: Glückseligkeit sey der letzte Zweck des Menschen, gemeine Erfahrung lehre besser, was zur Herstellung der Gesundheit diene, als Wissenschaft, u. s. w.; 2. Fehler des Herzens, besonders Leichtsinn, Unbedachtsamkeit und allzugroßer Abscheu vor dem Misvergnügen, allzu große Empfänglichkeit für Schmerz, allzu große Begierde nach Vergnügen des Geschmacks und der Bequemlichkeit, heftige Gefühle und Affecten, die Gewohnheit das Nützliche mit dem Guten zu verwechseln u. s. w.

§. 884.

II. In Ansehung der Gemüthskräfte ist die allgemeinste Selbstpflicht: Vervollkommne alle deine Gemüthskräfte zu deiner moralischen Bestimmung, oder, suche sie so zu cultiviren, daß sich der bestmöglichste moralische Gebrauch davon machen läßt. Denn alle deine Kräfte darfst du nur allein zu sittlichen Zwecken gebrauchen (§. 824.) Je mannigfaltiger, stärker und ausgebildeter nun deine Kräfte sind, desto mehr sittliche Zwecke kannst du durch dieselben ausführen. Da nun die Wirksamkeit von sittlichen Principien deine Hauptbestimmung ist; so wird es auch Pflicht seyn, die Mittel

tel anzuwenden, wodurch die sittliche Thätigkeit möglich zu machen ist.

§. 885.

Eine Handlung aber, welche zwar unsre Gemüthskräfte vermehrte und vervollkommnete, würde dennoch unerlaubt und zweckwidrig seyn, wenn sie nicht selbst nach einer allgemeinen Regel geschehen könnte, so daß jeder nach seiner Vernunft in sie willigen müßte. Also wird jenes Gebot eine Ausnahme leiden: a) wenn ich meine Gemüthskräfte nicht anders vervollkommnen könnte, ohne die Cultur anderer zu hindern; und b) überhaupt, wenn ich dabey irgend eine andere bestimmte Pflicht verabsäumen müßte.

Anm. Es muß also schlechthin verboten seyn, andere zu Sclaven zu machen, damit diese die Arbeit übernehmen können, welche unsre Cultur aufhalten möchte.

§. 886.

Die besondern Pflichten in Ansehung der Gemüthskräfte, betreffen nun theils die Cultur der Erkenntnißkräfte, theils die Cultur der Gefühle, theils die Cultur der Begehrungskräfte (§. 363.)

§. 887.

Der sittliche Zweck unsrer Erkenntnißkräfte ist, daß wir durch dieselben so viele moralische gebotene und erlaubte Zwecke erkennen, als nur immer möglich ist. Wir werden aber um so mehr moralische Zwecke durch dieselben wirklich machen können, je vollkommener die Erkenntnißkraft an sich selbst ist. Die Erkenntnißkraft ist aber um so vollkommener, 1. je größer

größer die Menge und Mannigfaltigkeit der Gegenstände ist, die sie erkennt; 2. je deutlicher und klärer, 3. je wahrer, gründlicher und systematischer, 4. je gewisser die Erkenntnisse sind, welche durch dieselbe erworben werden.

§. 888.

Es ist also für jedermann Pflicht, daß er seine Erkenntnißkräfte so sehr zu vervollkommnen suche, als es ihm nur immer möglich ist, und daß er durch dieselben sich so viele mannigfaltige, deutliche, wahre, gründliche und gewisse Erkenntnisse zu verschaffen suche, als er nach seiner Lage kann, und als es ihm seine übrigen bestimmten Pflichten zulassen. Also a) vermeide die Unwissenheit und den Irrthum, so viel als es immer möglich ist, besonders in practischen Erkenntnissen; b) suche alle deine Erkenntnißkräfte proportionirlich zu vergrößern; c) erhalte sie stets in ihrer richtigen Proportion gegen einander; d) Ueberhaupt aber muß alle Cultur der Erkenntnißkräfte unter den Schranken des Sittengesetzes geschehen.

§. 889.

Insbesondere gilt daher folgendes:

1. Uebe, stärke und vervollkommne alle einzelne Erkenntnißkräfte, so viel als möglich. Schärfe deine Sinne, deine Aufmerksamkeit, so wohl die sinnliche als die intellectuelle, deine Einbildungskraft, dein Gedächtniß, dein Nachdenken, deine Urtheilskraft, deine Vernunft u. s. w. in der gehörigen Proportion, alles jedoch nur so weit es ohne

ohne höheren Pflichten Abbruch zu thun geschehen kann.

2. Insonderheit gehört zur Vollkommenheit der Erkenntnißkraft, daß dein Wille darüber herrsche. Stelle also insonderheit solche Uebungen mit deinen Erkenntnißkräften an, wodurch du sie willkührlich nach deinen beliebigen Zwecken gebrauchest.

3. Den größten Fleiß wende auf den richtigen Gebrauch des Verstandes und der Urtheilskraft, sowohl der bestimmenden als der reflectirenden. Denn dies ist dir zum Handeln und insbesondere zur Ausübung deiner Pflicht am nothwendigsten.

4. Practische Erkenntnisse, d. i. solche, welche auf deine Willensbestimmung einen Einfluß haben, ziehe den bloß speculativen vor.

5. Bey allen Uebungen vergiß aber nie, daß du deine Erkenntnißkräfte zu sittlichen Zwecken cultivirest. Wo also ein sittlicher Zweck dabey leiden möchte, da verwirf das Mittel der Cultur; unterlaß sie in diesem einzelnen Falle ganz, oder wähle ein anderes Mittel.

6. Vergiß also nie, daß die Erkenntniß nicht absoluter Zweck, sondern nur Mittel ist, um durch sie sittliche Zwecke auszuführen. Diese Regel leite alles, was du zur Cultur deiner Erkenntnißkräfte unternimmst.

§. 890.

§. 890.

Da auch kein Mensch sich alle Erkenntnisse erwerben kann; so wird er vornemlich allen seinen Uebungen eine moralische Richtung geben müssen. Was daher insbesondere diese Richtung der Erkenntnißkräfte im Allgemeinen betrift, so wird sie durch folgende moralische Regeln bestimmt:

1. Jeder Mensch soll seine Erkenntnißkräfte vornemlich darauf richten und zu dem Zwecke cultiviren, daß er beurtheilen könne, was in allen seinen Verhältnissen und Zuständen die Pflicht von ihm fordert.

2. Da der moralische Mensch jederzeit nach Zwecken handeln muß; so soll jeder besonders so viel moralische Zwecke kennen zu lernen suchen, als ihm möglich ist, und nicht nur ihre moralische Ordnung überhaupt, sondern sie auch mit seinen eigenen Kräften vergleichen, um diejenigen bestimmt kennen zu lernen, welche er durch dieselben wirklichmachen kann.

3. Da die Zwecke nicht anders zu erreichen sind, als durch die Mittel: so ist es auch Pflicht für jeden, sich eine hinlängliche Erkenntniß derjenigen Mittel zu erwerben, ohne welche die nothwendigen und durch die Pflicht gebotenen Zwecke des Lebens gar nicht erreicht werden können.

4. Da der Mensch sich in einer desto größern moralischen Vollkommenheit zeigt, je mehrere und wichtigere sittliche Zwecke er ausführt, die Ausführung der Zwecke aber, von deren Erkenntniß, die Erkenntniß der Zwecke aber von der Erkenntniß der

der Dinge abhängt; so ist es Pflicht für einen jeden, sich eine so große und ausgebreitete Erkenntniß der Gegenstände zu verschaffen, als ihm nach seinen Kräften, nach seiner Lage und den ihm schon obliegenden Verbindlichkeiten möglich ist. Denn wenn er auch schon nicht sogleich einsieht, wie ein gewisses Ding in einer sittlichen Beziehung stehe; so kann ihm oder andern seine Erkenntniß doch irgend einmahl zu einem vernünftigen Zwecke nützen, und es ist also Pflicht dieselbe zu erwerben, in wie fern ihn keine wichtigere Pflicht daran hindert.

5. Jedoch sind die Erkenntnisse nach ihrer moralischen Wichtigkeit zu subordiniren. Vorzüglich erwirb dir practische Selbsterkenntniß (§. 407.) Erkenntniß deiner sittlichen Bestimmung, deiner individuellen Kräfte, deiner Verhältnisse, und der aus beiden entspringenden Rechte und Pflichten; lerne so wohl das Gute und Böse, das Recht und Unrecht überhaupt, als auch die Anwendung der allgemeinen Begriffe und Regeln auf die besonderen Fälle, und das, was du selbst zu thun und zu lassen hast, recht genau unterscheiden.

§. 891.

Die Geschicklichkeit des Verstandes, zu den Zwecken die besten Mittel ausfindig zu machen, ist die Klugheit überhaupt, und der Mangel des gewöhnlichen Grades der Klugheit ist Einfalt. Die im vorigen Paragraphen gegebenen Gesetze zielen vornemlich auf Erwerbung der sittlichen Klugheit (§. 417.) ab. Wie viel ein Mensch in Hervorbringung

der

derselben ausrichten könne, hängt zugleich von seinen natürlichen Kräften ab, und wenn er nur alles thut, was er kann, so hat er seine Pflicht gethan. Je größer aber seine Naturkräfte sind, desto mehr wird er können, und desto mehr wird also die Pflicht von ihm fordern. Die Einfalt ist zwar ein Hinderniß der Tugend, aber, wenn sie nicht in einem völligen Mangel der Urtheilskraft besteht, so hebt sie die Ausübung der Tugend doch nicht auf, (§. 415,) weil jemand auch mit einem geringen Grade des Verstandes gute Absichten fassen und sein kleines Naturvermögen nach sittlichen Gesetzen anwenden kann.

§. 892.

Eine practische d. h. bis zum Handeln hinreichende Erkenntniß des Guten heißt insbesondere Weisheit, und sie ist die Grundlage aller Tugenden. Bey der Cultur des Erkenntnißvermögens muß Weisheit den obersten Zweck ausmachen, und alle Aufklärung des Verstandes muß sittlich seyn, d. h. Weisheit zum Zweck haben. Im entgegengesetzten Falle bewirkt sie doch nur desto größere Thorheit. Denn diese ist eine practische Erkenntniß des Bösen, und steht daher nicht der Klugheit überhaupt, sondern der Weisheit entgegen; sie besteht in der Gewohnheit, die sittliche Ordnung der Zwecke und Mittel im Erkennen und Handeln zu verkehren. Sie kann entweder mit Klugheit verknüpft seyn, wo sie denn ihre unsittlichen Zwecke mit Geschicklichkeit zu erreichen weiß, oder mit Einfalt, wo sie sich zwar unsittliche Absichten setzt, aber kein Vermögen besitzt, sie auf eine geschickte Art wirklich zu machen. Verschlagenheit, Arglist,

list, und Hinterli[illegible] sind Aeußerun[illegible] der unmoralischen Klugh[illegible] indem sie die Unsittlichkeit der Mittel nicht scheu[illegible]

§. 893.

Beförderungsmittel der sittlichen Klugheit sind alle Vollkommenheiten des Verstandes, als a) überhaupt die erweiterte Erkenntniß des W[illegible] die Liebe zur Wahrheit und der freye Untersuchungsgeist, [illegible] schaft über die Phantasie, die Vorsichtigkeit und Bedachtsamkeit in der Nachforschung; b) insonderheit aber die Selbsterkenntniß, Menschenkenntniß, und Bekanntschaft mit den nächsten Verhältnissen, in denen man lebt. Sich also diese Vollkommenheiten möglichst zu erwerben, ist Pflicht. Hindernisse der sittlichen Klugheit sind alle Fehler und Unvollkommenheiten des Erkenntnißvermögens, als a) überhaupt Unwissenheit, Irrthum und Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit, Vorurtheile, Schwärmerey, Aberglaube, Leichtsinn und Unbedachtsamkeit in dem Nachdenken; b) insbesondere aber Unbekanntschaft mit sich selbst mit den Menschen, und den Verhältnissen, in denen man lebt u. s. w. Diese Unvollkommenheiten so viel als möglich zu vermeiden, und wenn sie dasind, wegzuschaffen, ist also Pflicht. Denn in wiefern sie vermeid[illegible] sind, müssen die gesetzwidrigen Handlungen, die ihnen entspringen, zur Schuld gerechnet werden.

§. 894.

In Ansehung der Gefühle gilt im Allgemeinen folgende Regel: alle Gefühle, welche in dir unwillk[illegible] lich entstehen, und entstehen können [illegible] [illegible]ine

solche

solcher Art, daß du sie als Mittel gebrauchest, deine sittliche Bestimmung dadurch zu erfüllen; willkührlich aber bringe nur solche hervor, welche sich mit der Tugend vertragen, und ihr entweder positiv oder wenigstens negativ subordinirt sind; die unwillkührlichen aber suche durch deine Willkühr doch nach und nach so abzuändern, daß sie zur Beförderung deiner sittlichen Bestimmung immer tauglicher werden.

§.

Unter allen Gefühlen ist das moralische Gefühl (§. 142,) das oberste. Dieses also erhebe vor allen andern, verschaffe ihm die größte Stärke und vernachlässige kein Mittel, wodurch dieses geschehen kann. Denn dieses ist das sicherste Mittel, das practische Gesetz auch gegen die stärksten Neigungen und heftigsten Begierden thätig zu erhalten, und alle sinnlichen Reize zu überwinden. Es gelten daher in Ansehung der Cultur desselben folgende Regeln:

1. Da das moralische Gefühl durch das moralische Urtheil hervorgebracht wird, so suche die moralischen Handlungen und deren Werth richtig zu beurtheilen, und überlaß dich oft den dadurch bewirkten Gefühlen.

2. Hüte dich aber, daß du nicht andere sinnliche Gefühle mit dem moralischen wegen ihrer Aehnlichkeit verwechselst, sondern siehe dahin, daß es 1. wahr und 2. proportionirlich, [illegible] immer den Urtheilen und Handlungen angemessen, also weder zu stark, noch zu schwach [illegible]; [illegible] ist ein Zeichen, daß entweder ein

 falsches

falsches Urtheil zum Grunde liege, oder daß es ein anderes Gefühl unter dem Scheine des moralischen ist.

3. Gieb dir daher Mühe, deine moralischen Gefühle in deutliche Urtheile aufzulösen, und thue dieses bey dunkeln Gefühlen allemahl, wo es angeht, besonders, wenn sie sich mit deutlichen Grundsätzen nicht gehörig zu vertragen scheinen. Denn zu jedem moralischen Gefühle muß sich ein deutliches Urtheil finden lassen.

4. Insbesondere aber übe das moralische Gefühl in Ansehung deiner eigenen Handlungen, d. i. das Gewissen, damit es dir deinen moralischen Zustand und deine jedesmahlige Pflicht auch da andeute, wo du entweder nicht Zeit zur Ueberlegung hast, oder wo deine Sinnlichkeit deine Vernunft zu Sophistereyen verführen möchte, wo das moralische Urtheil über dich selbst nur dunkel ist.

5. Sorge dafür, daß dein Gewissen stets wachsam, daß es so wahr und richtig, so klar und deutlich, so bestimmt und zuverlässig (§. 324.) erhalten und gebildet werde, als es nur immer möglich ist.

6. Verhüte alle Ausschweifungen und Fehler des Gewissens auf das sorgfältigste; sorge dafür, daß es weder zu weit noch zu enge, weder leichtsinnig noch peinlich (§. 325.) werde; mache dir die Urtheile desselben deutlich.

§. 895.

§. 895.

Die Fähigkeit, in allen Fällen der Moralität angemessene Gefühle zu haben, ist die moralische Empfindsamkeit; eine übertriebene und unproportionirliche moralische Empfindsamkeit ist moralische Empfindeley, deren Quelle entweder Affectation oder Schwärmerey ist. Wenn die Vorstellung des Guten mit einem so starken Gefühle verknüpft ist, daß die das Gefühl verursachende Erkenntniß wegen der Stärke des Gefühls dunkel bleibt; so ist der Zustand des Subjects Enthusiasmus, ein Affect, der mit der Idee der Pflicht verknüpft wird. Er entsteht dadurch, daß man das Gute auch zum Objecte seiner sinnlichen Neigungen macht. Da ein solches starkes Gefühl den Verstand unterdrückt, und sich leicht an falsche Vorstellungen des Guten hängt; so muß sich ein jeder vor dem Enthusiasmus hüten, besonders darf er ihn nicht zur Fertigkeit in sich werden lassen. Denn sonst bringt er unvermeidlich die moralische Schwärmerey hervor, d. i. einen Hang die moralische Ordnung der Pflichten zu verkehren, und die zu den obersten zu machen, deren Materie die Sinne oder die Einbildungskraft am stärksten afficirt, also geringe Pflichten auf Kosten weit wichtigerer durchzusetzen.

§. 896.

Alle übrigen Gefühle, so wohl die ästhetischen, als die sinnlichen, so wohl die Empfindungen des Angenehmen und Nützlichen als des Unangenehmen und Schädlichen, müssen dem moralischen Gefühle untergeordnet werden, entweder so, daß sie selbst Ursachen des

moralischen Gefühls werden, d. i. positive, oder wenigstens so, daß sie dasselbe so wenig als möglich hindern, d. i. negative. Die allgemeinen moralischen Regeln in Beziehung auf die Gefühle sind folgende:

Da die Erfahrung lehrt, daß heftige und allzustarke Gefühle (Affecten) so wohl der Erkenntniß er Wahrheit, als insbesondere der Freyheit des Willens Abbruch thun; so verhüte, so viel es dir möglich ist, alle gar zu starken Gefühle. Suche immer das gehörige Verhältniß, so wohl gegen das moralische Gefühl, als auch unter ihnen selbst und gegen ihre Objecte zu erhalten; besonders aber laß sie nie so stark werden, daß sie dich überwältigen, und dich nöthigen sie zu obersten Bestimmungsgründen deiner Handlungen zu machen.

2. Suche insonderheit diejenigen Gefühle zu erheben und zu bilden, welche theils durch deine selbstthätige Kraft hervorgebracht werden, theils deine obern Erkenntnißkräfte beschäftigen. Denn je mehr deine obern Kräfte geübt und in Thätigkeit erhalten werden; desto gewisser wird deine sittliche Freyheit.

3. Bilde also die ästhetischen Gefühle, d. i. deinen Geschmack aus, so viel es ohne deinen bestimmten Pflichten und deiner sittlichen Bestimmung zu nahe zu treten geschehen kann.

4. Auf Hervorbringung grober sinnlicher angenehmen Empfindungen und Gefühle, wobey du dich

bloß

bloß leidend verhältst, wende keine Mühe; mache sie nie zum alleinigen Zweck, sondern genieße sie nur gelegentlich; siehe mehr dahin, dich in den Zustand zu versetzen, daß du gleichgültig gegen sie wirst, als daß du die Lust zu ihnen verstärken solltest. Gewöhne dich daran, sie da, wo ihre Objecte die Pflicht nicht ausdrücklich gebietet, gegen andere schwächere aber feinere Gefühle aufzuopfern.

5. Ueberhaupt nimm recht viele solche Uebungen mit den groben sinnlichen Empfindungen vor, wodurch du dir eine freye Herrschaft über dieselben verschaffst, und wodurch du sie beliebig genießen kannst.

6. Wenn du daher die groben sinnlichen Gefühle auch verfeinerst, d. h. sie mit Einbildungen und Reflexionen verknüpfst; so darf dein Zweck dabey doch nicht seyn, sie selbst stärker und dauerhafter zu machen, sondern dir nur eine desto größere Herrschaft über sie zu erwerben, um sie nach moralischen Principien beliebig wählen oder verwerfen zu können.

§. 897.

Was die sittliche Vervollkommnung der Begehrungskräfte anbetrift; so kömmt ebenfalls alles darauf an, daß man eine sittliche Subordination der Begierden hervorbringe. Hierzu gehört aber, 1. daß der freye Wille stets das moralische Gesetz zu seinem unbedingten Bestimmungsgrunde erwehle, daß also das obere Begehrungsvermögen das herrschende sey,

und

und also der Wille nie die Maxime einer Begierde zu seinem obersten Bestimmungsgrunde aufnehme, und 2. daß man alle Begierden so einrichte, daß sie dem Sittengesetze beliebig untergeordnet werden können (§. 834.).

§. 898.

Eigentlich ist der Wille der Inbegriff aller Begierden, in wiefern sie durch Erkenntnisse bestimmt werden. Wenn nun alle diese Begierden zuletzt durch die Freyheit bestimmt werden, so ist der Wille frey, und wenn die Freyheit nur sittliche Principien zu Bestimmungsgründen des Willens erwählt, ist der Wille sittlich gut. Nun ist unser Wille nicht ursprünglich gut, und es ist also eine Selbstpflicht, ihn gut zu machen. Wir machen aber unsern Willen gut, wenn wir alle natürlichen Neigungen und Begierden in uns so einrichten, daß durch dieselben gar kein Object begehrt wird, als unter der Einschränkung, daß es unter das Sittengesetz paßt.

§. 899.

Die oberste Pflicht, welche daher alle übrige auf die sittliche Vervollkommnung des Begehrungsvermögens abzielende Selbstpflichten bestimmt, ist: Man soll die Tugend zu einer unüberwindlichen Fertigkeit des Willens erheben, d. h. man soll alle seine individuellen Neigungen und Begierden so einrichten, daß sie nur das Sittliche und nichts anders begehren. Denn hierdurch wird eben die moralische Herrschaft über die Selbstliebe gegründet, als welche eine unbedingte Selbstpflicht ist (§. 845.). Alle positive

Mittel

Mittel und Handlungen, welche auf diese Einrich- tung des Begehrungsvermögens abzielen, gebietet die unvollkommene Selbstpflicht.

§. 900.

Wir haben in Ansehung unsers Willens überhaupt dreyerley zu thun, 1. zu verhüten, daß er nicht schlim- mer werde, als er schon ist; 2. ihm immer bessere Fer- tigkeiten und Gewohnheiten beyzubringen, und 3. das vorhandene Böse wegzuschaffen, oder uns, wenn wir in moralische Fehler verfallen sind, zu bessern. Denn da jeder menschliche Wille zum Bösen geneig und in keinem Zeitpuncte vollkommen gut, sondern immer unvollkommen und fehlerhaft ist; so sind alle drey Zwecke für alle Menschen nothwendig.

§. 901.

Die Mittel zu dem einen Zwecke sind gemeiniglich auch Mittel zu den beyden andern. Die allgemeinsten derselben sind schon oben (§. 400 — 407.) angezeigt worden. Die Einrichtung der Selbstliebe zum Vor- theil der Tugend muß insbesondere nach folgenden Re- geln geschehen:

1. Laß keine deiner sinnlichen Neigungen so stark werden, daß sie dir leicht die Ueberlegung und die Selbstmacht rauben könnte; komme also den an- wachsenden Neigungen bey Zeiten entgegen, und schwäche sie selbst alsdann, wenn du auch eben nicht vermuthen kannst, daß du in eine solche Lage kommen könntest, wo sie dich zum Laster verfüh- ren könnte.

2. Nimm

2. Nimm oft vorsetzliche Uebungen der Selbstherrschaft mit deinen Begierden vor, selbst da wo es eben kein anderer sittlicher Zweck nothwendig macht. Mache die Disciplin der Begierden selbst zum Zweck; thue ihnen oft vorsetzlich Abbruch, damit du dadurch erforschest, wie viel du Gewalt über sie habest.

3. Erhalte unter deinen Neigungen so viel als möglich immer ein Gleichgewicht. Denn dieses wird dir die Herrschaft über sie ungemein erleichtern, die schwachen unschuldigen Neigungen verstärken, die stärkeren aber, welche leicht unmoralisch werden können, schwächen. Ueberhaupt leide keine beharrliche dich beherrschende Leidenschaft in dir.

4. Besonders mußt du deine größte Aufmerksamkeit auf deine Lieblingsneigungen richten. Diesen mußt du insonderheit bey jeder Gelegenheit ihre Stärke benehmen, um über sie die Herrschaft zu behalten.

5. Suche alle deine Begierden zu verständigen Begierden zu machen, d. h. zu solchen, die nicht so wohl auf das subjective Vergnügen, sondern mehr auf Begriffe und deren Objecte gehen. Denn dann wirst du sie auch durch die Begriffe und Zwecke selbst mäßigen und in Schranken halten können. Suche also den vernünftigen Grund und das Object einer jeden Begierde auf. Denn dadurch wird es dir leichter werden, die Begierde in den gehörigen Schranken zu halten.

§. 902.

§. 902.

Um nun aber die einzelnen verständigen Begierden stets auf moralische Objecte zu richten, mußt du folgende Regeln befolgen:

1. Gewöhne dich, das körperliche Vergnügen nur in so weit zu begehren, als es ein Mittel ist, die nothwendigen Bedingungen deiner moralischen Wirksamkeit zu erhalten und zu befördern, oder dir die Ausübung der Tugend zu erleichtern. Gewöhne dich also daran, das Leben, die Gesundheit, Bewegung und Thätigkeit nur unter diesen Einschränkungen zu begehren, so viel als es dir möglich ist. Eben so gewöhne dich daran, den Geschlechtstrieb nicht bloß um des Vergnügens willen zu befriedigen, sondern setze dir dabey immer zugleich moralische Zwecke.

2. Den Trieb nach Ehre suche insonderheit auf solche Gegenstände zu lenken, welche selbst Mittel der Tugend sind, oder leicht werden können. Richte also diesen Trieb stets durch richtige Begriffe von der *wahren* Ehre.

3. Die Begierde nach Eigenthum und Vermögen cultivire so, daß du dich daran gewöhnest, die Güter bloß deswegen zu begehren, um einen moralischen Gebrauch davon zu machen.

4. Bemühe dich also dein Gemüth so einzurichten, daß alle diese Begierden gar nicht einmahl erwachen, wenn sie nicht die Vorstellung eines sittlichen Zwecks selbst hervorbringt; und wenn sie ja wider deinen Willen erwachen, so muß dein Wille

doch

doch so eingerichtet seyn, daß, so bald sie etwas Unsittliches rathen, sogleich ein practischer Abscheu vor ihnen entsteht, der ihre Wirkung unterdrückt, und es verhindert, daß sie nicht in Handlung übergehen können.

5. Zu diesem Behuf arbeite solchen Begierden und Affecten schon vorläufig entgegen, von denen du aus Erfahrung weißt, daß sie dir leicht die Selbstherrschaft rauben, dich allzusehr niederschlagen, oder dich außer dir selbst versetzen können. Dergleichen sind, die Furcht vor dem Tode, vor ungerechter Verachtung und Schande, die Furcht Freunde und Geliebte zu verliehren u. s. f.

6. Selbst dein Trieb nach Recht und nach dem Guten muß doch nie blind werden und dich bloß durch das Gefühl bestimmen. Laß also auch selbst das moralische Gefühl, und den sich darauf gründenden Trieb, nie bis zum blinden Affect (moralischen Enthusiasmus) steigen (§. 895.). Denn er geht leicht in Schwärmerey über, die, auch wenn sie aus einer moralischen Quelle herrühret, doch leicht die Begriffe und Erkenntnisse verkehrt, und daher unsittliche Handlungen hervorbringt.

7. Erwirb dir also die Fertigkeit, stets mit Ueberlegung zu handeln, und traue keinem blinden Gefühle und keiner blinden Begierde, wenn sie auch das allerunschuldigste Ansehen hätte.

§. 903.

Um nun zu vermeiden, daß nicht leicht böse Begierden in uns erwachen, müssen wir uns

1. eine

1. eine Fertigkeit in denjenigen äußern Zeichen des tugendhaften Willens erwerben, welche im Stande sind, uns selbst an die Tugend zu erinnern, und diese müssen wir zum Objecte unsrer Neigungen machen.

2. Ideen dessen, was böse ist, oder was doch leicht böse werden kann, nie allzusehr nachhängen, sie nicht lebhaft in uns werden lassen, also die gehörigen Mittel anwenden, sie gänzlich wegzuschaffen oder zu schwächen.

3. Besonders stelle dir nie die Annehmlichkeit des Lasters zu lebhaft und reizend vor. Denke es mehr durch allgemeine Begriffe, als in der Anschauung der Phantasie. Dagegen suche das Bild der Tugend und der Bewegungsgründe dazu stets lebhaft zu erhalten.

4. Um einen recht sinnlichen Abscheu vor dem Laster zu bekommen, stelle dir es öfter von seiner unangenehmen Seite vor, studire alle seine unangenehmen Folgen, und denke alle schädlichen Verhältnisse durch, in welche ein Mensch durch das Laster geräth. Dergleichen sind, a) daß der ganze Mensch dadurch von seiner ganzen Bestimmung abgebracht werde; b) daß er, wenn er zur richtigen Einsicht gelangt, sich doch selbst verachten müsse; c) daß ein Laster immer mehrere nach sich ziehe; d) daß man immer unfähiger zur Besserung werde, je länger man lasterhaft ist; e) daß man dadurch ein Sclave der Affecten werde, und seine Glückseligkeit und Bestimmung an äußere Dinge hänge, die am wenigsten in unsrer Gewalt sind;

f) daß

f) daß das Laster auch schon in der Welt fast allemahl unglücklich mache, wo nicht äußerlich, doch innerlich; g) daß dem Lasterhaften im Unglück gar kein Trost übrig bleibe; und h) daß das Laster bey andern verhaßt mache, und uns alle wahre Ehre und Achtung entziehe, u. s. w.

§. 904.

III. Unser äußeres Verhältniß betrift theils Personen, theils Sachen. Beide sollen wir so einzurichten suchen, daß dadurch die Tugend in uns, oder die sittliche Wirksamkeit befördert und erleichtert wird. Denn so wohl unsre Existenz, als unsre moralische Thätigkeit hängt theils von den einen, theils von den andern ab.

§. 905.

Andere Menschen sollen wir für uns vornemlich dazu gebrauchen, daß sie selbst Mittel werden, unsere moralische Wirksamkeit zu beweisen. Dieses kann aber auf eine doppelte Art geschehen: nemlich 1. dadurch, daß wir sie zum Gegenstande unsrer Pflicht machen, d. h. sie selbst pflichtmäßig behandeln; 2. dadurch, daß wir sie auf eine moralische Art geneigt machen, unsre eignen sittlichen Zwecke befördern zu helfen, und unsern Bedürfnissen abzuhelfen, damit wir mit ihrer Hülfe desto mehr und desto größere sittliche Zwecke ausführen können. In der ersteren Beziehung sind alle Nächstenpflichten, so wie alle Pflichten überhaupt, zugleich Selbstpflichten. Denn wer seine Pflicht thut, macht sich selbst dadurch auch allemahl moralisch vollkommner. In der anderen Rücksicht sind unsere Handlungen

lungen gegen andere ins besondere Selbstpflichten, und diese müssen hier angeführt werden.

§. 906.

Das allgemeinste Mittel, um andere Menschen zu seinen moralischen Zwecken gehörig benutzen zu können, ist Menschenkenntniß, verbunden mit der Klugheit des Lebens. Beide sind daher auch als Mittel zu seinen sittlichen Zwecken Gegenstände der bedingten Selbstpflicht: die Theorie derselben gehört nicht in die Sittenlehre, sondern nur ihr Gebrauch, wobey also die Theorie vorausgesetzt wird.

§. 907.

Wenn andere Menschen geneigt gemacht werden sollen, uns zu dienen und unsern Bedürfnissen abzuhelfen: so müssen wir uns ihre Liebe und ihr Vertrauen zu erwerben suchen. Denn vermittelst jener sind sie unmittelbar, vermittelst dieses aber mittelbar, wegen Erwartung unserer Gegendienste, bereitwillig uns zu dienen.

§. 908.

Indessen ist doch weder die Liebe noch das Vertrauen anderer letzter Zweck: beides sollen wir daher nur in so weit wollen und bewirken, als es sich mit der Tugend verträgt und auf eine moralische Weise als ein Beförderungsmittel unsrer moralischen Wirksamkeit erworben werden kann.

§. 909.

Die allgemeinsten moralischen Mittel, sich so wohl Liebe als Vertrauen bei andern zu erwerben, lassen sich in folgende Regeln fassen:

1. Beobachte deine Pflichten gegen jedermann. Dieses wird dir wenigstens allemahl das Vertrauen, oft aber auch die Liebe anderer zuwege bringen: Laß andere sehen, daß du sie schätzest und werth achtest.
2. Besonders sind die Dienste der Gefälligkeit fähig, uns auch unbekannten Personen zu empfehlen und uns ihre Zuneigung zu erwerben. Sey also gegen jedermann höflich, dienstfertig und freundlich.
3. Bezeige andern Ehrerbietung, theils die allgemeine, die du ihnen als Menschen schuldig bist, theils die besondere, welche ihren Verdiensten und Stande gebührt, (moralischer Werth der Complimente).
4. Vermeide allen Schein von Mangel an Menschenliebe und Wohlwollen, besonders aber laß nie Eigenliebe (§. 866,) blicken, sondern zeige Bescheidenheit (§. 848).
5. Verhüte sorgfältig allen Verdacht einer auch nur möglichen Beleidigung.
6. Beweise andern Vertrauen, so viel es Pflicht und Klugheit verstattet.

§. 910.

Vor allem aber ist die Ehre und die Achtung, in welcher du bei andern stehst, ein sicheres Mittel, dir außer-

außerordentlich viele Pflichten zu erleichtern. Daher sorge vornemlich auf eine tugendhafte Art für die Erhaltung und Vermehrung deiner Ehre. Es giebt aber kein tugendhaftes Mittel, für seine Ehre zu sorgen, als sich als wirklich tugendhaft und vollkommen zu zeigen. Denn sich durch Blendwerke Ehre zu erwerben, ist unerlaubt. Unsere Sorge für unsere Ehre muß mehr negativ seyn, d. h. wir müssen nichts thun, was uns leicht in Schande bringen oder unsere Ehre schmälern könnte. Die Gleichgültigkeit gegen alle Ehre ist Niederträchtigkeit. Die Vorsicht gebietet daher, 1. daß man nicht mit Menschen umgehe, die verhaßt sind und in Schande leben, wenn uns nicht besondere Umstände dieses zur ausdrücklichen Pflicht machen; 2. daß man sich gegen andere nie wegwerfe, sich nie zu niederträchtigen Diensten gebrauchen lasse; 3. daß man gegen andere stets eine gewisse Würde und Hochachtung seiner selbst im Betragen beweise, ohne dabey Geringschätzung anderer blicken zu lassen; 4. daß man die an sich gleichgültigen und unschuldigen Handlungen, Gewohnheiten und äußeren Zeichen beobachte, mit welchen andere den Begriff der Ehre zu verknüpfen pflegen.

§. 911.

Alles dieses aber würde uns mit andern Menschen noch nicht auf eine vortheilhafte Art verknüpfen können, wenn wir ihnen nicht wirkliche Dienste leisten, und wenn sie nicht gewisse bestimmte Erwartungen auf uns gründen könnten. Daher müssen wir uns Klugheit und Geschicklichkeit erwerben, und beide andern zeigen, damit sie bestimmte Anschläge

auf

auf uns machen und wissen können ... uns ihre Dienste anbieten.

§. 912.

Die Klugheit überhaupt ist die Fertigkeit, zu seinen Zwecken geschickte Mittel zu wählen und anzuwenden. Da nun alle Tugend und unsre ganze Bestimmung darinne besteht, daß wir moralische Zwecke wirklichmachen, kein Zweck aber ohne practische Erkenntniß der Mittel realisirt werden kann; so ist die Klugheit eine allgemeine Pflicht, aber doch ist sie nur bedingt, weil sie auf moralische Mittel durch die Pflicht eingeschränkt werden muß. Die Klugheit durch böse Mittel zu seinen Zwecke zu gelangen, ist List, Arglist, Schlauigkeit (§. 892.)

§. 913.

Die Klugheit ist aber theils eine allgemeine, theils eine besondere. Erstere ist die Fertigkeit, allgemeinsten Zwecke des menschlichen Lebens durch die gehörigen Mittel zu erreichen, letztere geht auf die besonderen Zwecke dieses oder jenes Menschen. Jeder muß sich so wohl die allgemeine als die zu seinen eigenthümlichen Geschäften nöthige Klugheit zu erwerben suchen, so viel es ihm physisch und moralisch möglich ist. Denn wenn er diese nicht hätte, würde niemand Vertrauen zu ihm fassen können (§. 907.)

§. 914.

Er darf aber aus eben dem Grunde keine solche Handlungen vornehmen, woraus man auf den Mangel seiner Klugheit schließen könnte. Dergleichen sind, a) wenn man den Schein von sich verursacht, als handle

handle m[illegible] Zwecke; b) als handle man gegen sei[illegible] als w[illegible] man keinen Zweck auszuführ[illegible] ändere man seine Vorsätze zu oft; e) als habe man die Sache ohne sattsame Ueberlegung der Mittel angefangen, u. s. w.

§. 915

Wenn der Mensch will, daß ihm andere dienen sollen; so muß er ihnen irgend etwas bestimmtes dafür anbieten kön[illegible] und dieses kann er am besten, wenn er nicht bloß [illegible]emeine Klugheit, sondern auch besondere Geschicklic[illegible]ten besitzt, wodurch er besondere Zwecke hervo[illegible]ring[illegible] kann, zu denen andern die Geschicklichkeiten fehlen. Man nennt dieses den Stand, die [illegible]ensart, den Beruf des Menschen. Denn [illegible] Geschicklichkeiten kann sich der Mensch [illegible]t erwerben. Er muß daher nur eine Gattung der [illegible] recht ausführen lernen. Denn wenn sich die Menschen in die Zwecke theilen, und verschiedene sich verschiedene Geschicklichkeiten erwerben, womit sie sich wechselseitig unterstützen, so kann einer mehrere Zwecke erreichen, deren er bedarf.

§. [illegible]

Es ist daher eine Pflicht, die sich jeder so wohl [illegible]lbst als andern schuldig ist, daß er sich auf ein ge[illegible] [illegible]äft lege und es [illegible] besondern Object der [illegible]ebun[illegible] [illegible]er Kräfte mache. Die Wahl der Lebensart muß theils durch unsere besondere Lage und Umstände, theils durch die besondern Neigungen und Fähigkeiten dazu, theils durch den sittlichen Werth ihres Zwecks bestimmt werden. Denn die beiden ersten

Stücke haben in die Ausführung und das Gelingen unserer Zwecke einen großen Einfluß, und dürfen daher nicht vernachlässiget werden. In Ansehung des dritten Punktes aber hat man im allgemeinen nur dahin zu sehen, daß man eine nützliche und ehrbare, d. i. eine solche Lebensart erwähle, die uns zu nichts Unmoralischem verleitet, oder gar einen unsittlichen Zweck hat.

§. 917.

Da ferner die Kräfte eines jeden Menschen eingeschränkt sind, und ein großer Theil seiner sittlichen Thätigkeit davon abhängt, daß er selbst andere Menschen und deren Bedürfnisse insbesondere kenne, und daß er gleichfalls denselben bekannt sey; so folgt, daß ein jeder sich auf einen gewissen Wirkungskreis vornemlich einschränken müsse. Hierzu wird aber erfordert, theils daß er nur gewisse bestimmte Zwecke zu seinem Hauptgeschäfte mache, als welches eben durch die Wahl eines gewissen Berufs geschieht, (§. 916,) theils daß er sich einen gewissen Kreis von Menschen wähle, mit denen er sich so verbindet, daß er unter ihnen vornemlich moralisch thätig seyn kann.

§. 918.

Bey diesem moralischen Wirkungskreise hat man vornemlich dafür zu sorgen, daß er unsern Kräften angemessen sey, also a) daß wir einen solchen wählen, in welchem wir mit unsern besondern Kräften und wegen unserer besonderen äußeren Verhältnisse und Lagen das meiste ausrichten können, und b) daß er weder zu weit, noch zu enge sey. Bekanntschaft, freundschaft-

schaftliche und gesellige Verbindungen, Ehe, Aemter, Handthierungen u. s. w. bestimmen unsern Wirkungskreis. Sich auf sich selbst einzuschränken und alle Verbindungen aus Bequemlichkeit oder Eigensinn zu vermeiden, widerspricht also auch der Selbstpflicht, denn man benimmt sich dadurch die Gelegenheit, eine große Mannigfaltigkeit sittlicher Zwecke hervorzubringen.

§. 919.

Da aber auch andere Menschen nicht immer geneigt sind unsre Zwecke zu befördern; da sie vielmehr ihr Eigennutz und ihr böser Wille öfters antreibt, unsere sittlichen Zwecke zu hindern und unsre Rechte zu verletzen, und sich überhaupt feindselig gegen uns zu betragen; so hebt dieses zwar nicht alle Pflichten gegen sie auf (§. 576.), vielmehr sind wir verbunden, auch in unsern Feinden die moralische Natur zu achten, und alle Mittel zu gebrauchen, ihr unmoralisches Betragen gegen uns auf eine gütliche Art zu verändern. Wenn wir aber dadurch nichts ausrichten können; so verbietet uns das Sittengesetz, uns ihnen gänzlich aufzuopfern, und macht es uns vielmehr zur Selbstpflicht, ihren unrechtmäßigen Angriffen auf unsre Rechte die zur Schützung und Erhaltung derselben nothwendige Gewalt entgegen zu setzen.

§. 920.

Hierbei ist nun allemahl wohl zu überlegen, 1. was das für Rechte und Zwecke sind, welche ein anderer mit List oder mit Gewalt in uns zerstören oder verhindern will; 2. mit welchem Rechte und mit welchem Willen der andere meine Rechte und Zwecke angreift.

greift. Folgende Regeln werden zur Beurtheilung der einzelnen Fälle dienen.

1. Wenn die Rechte und Zwecke, welche der andere mit Gewalt angreift und zerstören will, zur Ausübung meiner unbedingten Pflichten nothwendig sind, oder diese Pflichten selbst betreffen: so bin ich im Falle der Noth zum größtmöglichsten Widerstande verbunden. Denn ich würde sonst darein willigen, daß der andere meine sittlich nothwendigen Zwecke unrechtmäßiger Weise stört, wenn ich nicht alle Kräfte anwenden wollte, dieses zu verhindern und seinem bösen Willen zu steuren.

2. Wenn ein Anderer meine Zwecke der Nothwendigkeit unrechtmäßiger Weise angreift; so bin ich zur größtmöglichsten Gegengewalt verpflichtet, und die nothwendigen Folgen derselben können mir nicht zugerechnet werden.

3. Wenn ein Anderer auch meine bloß zufälligen Zwecke aus bloßem Uebermuthe angreift; so erfordert die Selbstpflicht, ihn mit Gewalt zur Unterlassung seiner ungerechten Handlungen zu zwingen, wenn nicht etwa eine andere Pflicht mich zur Erduldung des Unrechts verbindet.

4. Wenn meine rechtmäßige Gewalt und mein rechtmäßiger Widerstand ein Mittel ist, meinem Feinde Hochachtung gegen meine Rechte beyzubringen, und ihn zur Unterlassung seiner Feindseligkeiten zu bestimmen; so bin ich durch die Selbstpflicht dazu verbunden, wenn nicht etwa eine besondere Pflicht mich gegen ihn verbindet, ihm ein zufälliges Recht aufzuopfern.

§. 921.

§. 921.

Da ich nun öfters zur Gewalt gegen Andere verbunden bin; so bin ich auch zu den Mitteln verbunden, wodurch es am sichersten ist, eine solche Gewalt gegen meine Feinde am zweckmäßigsten auf eine gerechte Weise zu gebrauchen. Das vorzüglichste Mittel hierzu für einzelne Menschen ist aber die bürgerliche Gesellschaft, oder der Staat. Denn dessen Zweck ist es eben, die Rechte aller seiner Glieder mit vereinigten Kräften nach allgemeinen Gesetzen, d. i. auf eine gerechte Art, zu vertheidigen und zu schützen (§. 791.). Also ist jeder Mensch auch um sein selbst willen verpflichtet, ein Glied der bürgerlichen Gesellschaft zu werden.

§. 922.

Unrecht von Andern zu leiden, wenigstens nicht die äußersten Zwangsmittel dagegen zu gebrauchen, kann oft die moralische Klugheit anrathen, oft aber auch die Pflicht ausdrücklich gebieten. Es kann uns nemlich jemand auf eine doppelte Art Unrecht thun. 1. Er kann uns zu einer unmoralischen Handlung zwingen wollen. Ein solches Ansinnen auszuschlagen und das verlangte nicht zu thun, ist unbedingte Pflicht. 2. Er kann ein nothwendiges oder zufälliges Recht antasten, und ihn davon mit der äußersten Gewalt abzuhalten, ist nur bedingte Pflicht. Die Ausnahmen der letzteren bestimmen folgende Regeln.

1. Wenn ein Mensch meine zufälligen Rechte verletzt, gegen den ich zum Gehorsam und zur Dankbarkeit für Dienste der Nothwendigkeit verpflichtet bin;

bin; so darf ich dieselben nicht mit der äußersten Gewalt gegen ihn vertheidigen, und bin verpflichtet das Unrecht zu tragen.

2. Wenn die Verletzung meiner Rechte, selbst solcher, die auf nothwendige Zwecke gehen, zufälliger Weise aus einer Einrichtung fließt, welche die Beschützung und Vertheidigung meiner Rechte zum Zwecke hat; so darf ich gegen die Einrichtung selbst keine Gewalt brauchen, sondern muß, wenn ich das Unrecht nicht auf eine andere gesetzliche Art abwenden kann, dasselbe ertragen.

3. Wenn aber die Verletzung meiner nothwendigen Rechte nothwendiger Weise von einer Einrichtung herrührt, welche die Beschützung meiner Rechte zum Zwecke hat; so ist es Pflicht aller Menschen, die Einrichtung selbst mit aller Macht zu zerstören.

§. 923.

Was das äußere Verhältniß mit Sachen anbetrift; so gebietet uns die Selbstpflicht, dieselben auf eine solche Art mit uns zu verbinden, daß wir dadurch sehr viele moralische Zwecke auf moralische Weise ausführen können. Da nun die Erfahrung lehrt, daß die äußern Sachen so wohl zu den Zwecken der Nothwendigkeit als der Bequemlichkeit des Menschen gehören; beyde aber zur moralischen Wirksamkeit theils nothwendig, theils dienlich sind; so ist es auch Selbstpflicht, dafür zu sorgen, daß wir ein solches Verhältniß mit den Sachen zu Stande bringen, wodurch wir so wohl unsre Zwecke der Nothwendigkeit als der Bequemlichkeit erreichen können.

§. 924.

§. 924.

Es entspringen daher in Ansehung unsers äußeren Zustandes, welcher durch die Sachen bestimmt wird, folgende unvollkommene Selbstpflichten:

1. Sorge für die Nothwendigkeiten des Lebens, d. i. für den Besitz solcher Dinge, von denen die Erhaltung deines Lebens und deiner Gesundheit abhängt. Denn sie sind nothwendige Bedingungen deiner sittlichen Wirksamkeit in der Welt, und eben so nothwendig, als das Leben und der Körper selbst.

2. Sorge für die Bequemlichkeiten des Lebens, d. i. für den Besitz solcher Dinge von denen die Annehmlichkeit deines Lebens abhängt. Denn wenn du dich wohl befindest, bist du leichter aufgelegt, deine Pflicht zu thun, und vermeidest eine große Menge Hindernisse der Tugend.

3. Vermehre aber weder die Bedürfnisse der Nothwendigkeit, noch die Bedürfnisse der Bequemlichkeit deines Lebens willkührlich, sondern laß es bey denen bewenden, welche die Natur dazu gemacht hat. Denn sonst erschwerst du dir alle deine übrige Pflichten.

§. 925.

Weder die Nothwendigkeiten, noch die Bequemlichkeiten des Lebens sind letzte Zwecke. Daher müssen sie vielen andern Pflichten untergeordnet werden, besonders die Bequemlichkeiten. Da es überhaupt nicht immer in der Gewalt des Menschen stehet, die letztern zu erreichen, da die mehresten Pflichten Unbequemlich-

keiten

keiten zu übernehmen gebieten; so ist es insbesondere Pflicht, sich an eine Gleichgültigkeit gegen die Bequemlichkeit zu gewöhnen, und eine Bereitwilligkeit in sich hervorzubringen, Unbequemlichkeiten, wo es die Umstände erfordern, zu übernehmen. Da nun Härte des Körpers und männlicher Sinn zu beiden geschickt, Weichlichkeit aber zu beiden unfähig macht; so ist es auch in dieser Rücksicht Pflicht, jene zu suchen und diese zu meiden.

§. 926.

Das hauptsächlichste äußere Mittel, uns so wohl gegen Mangel als gegen Unbequemlichkeiten zu sichern, ist Eigenthum und Vermögen. Aber nicht nur diese Zwecke können wir durch äußeres Vermögen erreichen, sondern wir können auch unzählige andere moralische Zwecke durch dasselbe ausführen. Daher entspringt

4. die unvollkommene Selbstpflicht, für rechtmäßige Erwerbung und Vermehrung des zeitlichen Vermögens zu sorgen. Da jedoch das Vermögen ein Object einer Grundbegierde ist, (§. 370,) und überhaupt mit allen Neigungen in sehr naher Verknüpfung stehet; so treiben gemeiniglich die Begierden schon sattsam zu dieser Sorge an, und die Pflicht hat nur nöthig, die Begierde darnach gehörig in Schranken zu halten. In wie weit aber andere Neigungen die pflichtmäßige Sorge dafür verhindern, ist es doch nöthig, die darauf abzielenden Gesinnungen und Handlungen durch die Pflicht hervorzubringen.

§. 927.

§. 927.

Dürftig, arm, wohlhabend, reich, sind verschiedene Ausdrücke, um den verschiedenen Zustand in Ansehung des äußern Vermögens zu bezeichnen. Die Erwerbung, Erhaltung und Vermehrung des Vermögens hängt theils von unsrer Klugheit, theils von den unwillkührlichen Umständen und vom Glücke ab. Das Vermögen darf daher nur zum bedingten Zwecke gemacht werden, und wenn Glück und Umstände uns nicht günstig sind, so müssen wir den Mangel desselben auf eine tugendhafte Art ertragen.

§. 928.

Die Mittel, welche in unsrer Gewalt sind, auf eine pflichtmäßige Art für das Vermögen zu sorgen, sind 1. daß wir alle Vorsicht und Sorgfalt anwenden, daß das, was wir haben, nicht durch unsre Schuld verlohren gehe oder uns genommen werde, 2. daß wir uns in Ansehung der Ausgaben nach unsern besondern Vermögensumständen pflichtmäßig richten, und uns nicht bloß durch das Beyspiel anderer bestimmen lassen; 3. daß einer bey der Verwaltung seines Vermögens immer zugleich auf die Zukunft bedacht sey — Wirthschaftlichkeit, Haushältigkeit, Sparsamkeit; 4. daß sich ein jeder solche moralische Geschicklichkeiten erwerbe, wovon die Erfahrung lehrt, daß man leicht Vermögen dadurch gewinnen kann; 5. daß er es nicht an seiner Arbeitsamkeit und Fleiße fehlen lasse, d. i. auch einen thätigen Gebrauch von seinen Geschicklichkeiten mache, um sich etwas dadurch zu erwerben, wenn er es nöthig hat.

§. 929.

Schließlich ist bey dieser Materie noch zu bemerken, daß alle Objecte, deren Erhaltung und Vervollkommnung durch die Pflicht geboten ist, auch zugleich Gegenstände natürlicher Begierden sind (§. 837.). Denn theils ist mit ihnen unmittelbar Lust verknüpft, theils sind sie die Bedingungen der Lust, und die Mittel die Begierden zu befriedigen, und es rathet also auch der Verstand, in wiefern es bloß auf Lust abgesehen ist, zu denselben. Dieses ist der Grund, weshalb die Materie dieser Pflichten sehr häufig durch die bloße Sinnlichkeit erreicht wird, wobey denn auch die Handlungen ohne moralischen Werth sind. Aber diese Zwecke können doch weder den natürlichen Begierden, noch der Vernunft, welche bloß auf die Befriedigung der Begierden gerichtet ist, allein anvertrauet werden. Denn was zuerst die Begierden anlangt, so sind sie a) für sich betrachtet blind in Ansehung der Mittel, und können daher leicht Handlungen hervorbringen, die ihren Zweck vernichten; b) können andere Begierden, die sich mit ihnen nicht vertragen, so stark werden, daß sie gänzlich verschwinden, oder gar in das Gegentheil übergehen. Was aber zweytens die Vernunft betrift, welche bloß die Begierden nach dem Zwecke des Vergnügens und der Glückseligkeit dirigirt; so ist aus dem vorigen bekannt, a) daß der letzte Zweck, den sie sich in der Glückseligkeit erwählt, falsch ist, und daß hierdurch nothwendig die Vernunft viele unsittliche Handlungen rathen müsse: b) daß zufällige Begierden oft so stark werden können, daß die Befriedigung derselben allein die Glückseligkeit einzelner Menschen ausmacht, wo denn

die

die Vernunft einen moralisch sehr unrichtigen Gesichtspunct erhält, den Werth der Objecte zu bestimmen. Durch die moralischen Gesetze ist aber der moralische Werth dieser Objecte und Zwecke bestimmt, und ihnen ihre Stelle in der sittlichen Ordnung angewiesen, wobey die Beyhülfe der Begierden unter sittlicher Leitung immer Statt finden kann. Es kann unterdessen doch auch der Fall eintreten, daß die natürliche Begierde nach dem sinnlichen Vergnügen erlöscht, und ein allgemeiner Ekel und Ueberdruß an dem Objecte, selbst an allen Freuden des Lebens, folglich auch an denenjenigen Dingen entspringt, welche unsern Leib und Leben erhalten und uns sonst eine solche Gemüthsstimmung verschaffen, welche zur Erfüllung unsrer Bestimmung nöthig ist. Da nun dennoch die Pflicht erfordert, diesen Zustand zu erhalten und zu erwerben, folglich uns auch zu den Mitteln dieses Zustandes verbindet; so wird, wenn die natürliche Begierde darnach auch geschwächt oder gar vertilgt seyn sollte, der Mensch dennoch für alles dasjenige, was zu seiner sittlichen Wirksamkeit nöthig ist, aus Pflicht sorgen müssen, wozu ihn sonst die natürliche Begierde antreibt. Der Grund der Pflicht liegt nicht in dem Vergnügen, sondern in der nothwendigen Beziehung der Objecte der Begierden auf die moralische Bestimmung.

Anm. Es giebt jedoch einige moralische Zwecke, welche ohne sinnliche Neigung gar nicht erreicht werden können, wie die eigene Ernährung des Individuums und Fortpflanzung der Gattung. Diese Zwecke zu erreichen, ist außer unsrer Macht, so bald uns der Instinct nicht hilft, und es kann daher auch nur für diejenigen Pflicht seyn, sie unter sittlichen Schranken zu realisiren, welche diesen Instinct haben.

§. 930.

§. 930.

Alle die bisher abgehandelten unvollkommenen Pflichten beziehen sich unmittelbar auf die Tugend, als den Hauptzweck des Menschen, obgleich mehrere derselben auch Mittel des Nebenzwecks, nemlich der Annehmlichkeit des Lebens sind. Jetzt sollen noch diejenigen unvollkommenen Selbstpflichten abgehandelt werden, welche sich auf den nothwendigen Nebenzweck des Menschen unmittelbar beziehen.

§. 931.

In der menschlichen Natur ist ein Bestreben nach Vergnügen und nach Glückseligkeit, (§. 109,) und ein Abscheu vor Schmerz und einem unglücklichen Zustande gegründet, und so wohl das Verlangen nach Glückseligkeit, als der Abscheu vor Schmerz, ist uns natürlich und von unsrer Willkühr unabhängig. Die Bestandtheile der Glückseligkeit sind aber:

1. Zufriedenheit, d. h. ein solcher Zustand, in welchem sich der Mensch vorstellt, daß ihm nichts beträchtliches zu seinem Wohlseyn und zu seiner Glückseligkeit fehle; sie ist ein Wohlbefinden, das aus dem Bewußtseyn der Schmerzlosigkeit entsteht, und negativ ist.
2. Das positive Wohlseyn, das aus der realen Befriedigung der vorhandenen Begierden und Neigungen entspringt.

Die Zufriedenheit entspringt aus dem Bewußtseyn, daß man alle seine Neigungen befriedigen könne, wenn man nur wolle, und daß uns kein beträchtlicher Schmerz in der Zukunft bevorstehe, oder

oder einer starken Neigung künftig Abbruch geschehen werde. Das positive Wohlseyn hängt ab a) von der Empfänglichkeit des Subjects für angenehme und unangenehme Eindrücke, b) von den besondern Neigungen des Subjects, c) von den äußeren Dingen und Verhältnissen, wodurch diese Neigungen befriediget werden können, welche in dieser Rücksicht Glücksgüter heißen.

§. 932.

Da der Mensch ein moralisches Wesen ist, so muß es ihm auch verstattet seyn, alle Zwecke in seiner Natur wirklich zu machen, so weit dieselben mit seinem obersten Hauptzwecke, der Tugend, bestehen können. Nun nöthiget ihn seine eigene Natur, sich seine eigene Glückseligkeit zum Zwecke zu machen. Folglich muß ihm auch erlaubt seyn, diese, so viel er kann und die sittlichen Gesetze es zulassen, in sich selbst hervorzubringen.

§. 933.

Die Erfahrung lehrt aber, daß das Hervorbringen der Glückseligkeit nicht ganz und gar von dem menschlichen Willen abhängt, daß weder unser Begehrungsvermögen so eingerichtet ist, daß das Wohlseyn durch dasselbe (von Natur) nothwendig hervorgebracht würde; noch daß die äußern Umstände und Verhältnisse, welche Bedingungen der Glückseligkeit sind, sich in allen Stücken nach unserm Willen fügen; noch endlich, daß unsre Freyheit alle innern und äußern Bedingungen der Glückseligkeit hervorzubringen im Stande ist. Und hieraus ergiebt sich ebenfalls, daß die Hervorbringung der

der Glückseligkeit nicht der absolute Zweck des freyen Willens seyn könne, weil sonst auch er eine hinreichende Ursache eines solchen Zwecks seyn müßte, wie dieses auch oben noch ausführlicher ist gezeigt worden (§. 119.).

§. 934.

Dessen ungeachtet kann die Vernunft, wie die Erfahrung lehrt, sehr viel dazu beytragen, die Glückseligkeit in einem gewissen Grade in uns hervorzubringen, und sie ist offenbar das hauptsächlichste Mittel, diejenige Ordnung unter die Begierden zu bringen, in welcher nach der Erfahrung allein die menschliche Glückseligkeit erzeugt wird.

§. 935.

Da nun die Glückseligkeit von jedem Menschen schon von Natur nothwendig begehrt wird; so ist die Begierde nach derselben überhaupt nicht durch die Pflicht geboten. Denn da sie von Natur in jedem Menschen ist; so braucht sie nicht erst durch Freyheit hervorgebracht zu werden. Aber da die Begierde nach Glückseligkeit neben dem, was durch das Sittengesetz als nothwendig bestimmt ist, bestehen kann, so ist sie erlaubt; und es muß daher jedem Menschen erlaubt seyn, seinen Trieb nach Glückseligkeit auf eine sittliche Weise zu befriedigen, auch wenn durch Befriedigung desselben weiter nichts hervorgebracht wird.

§. 936.

Da aber doch die Tugend der Hauptzweck des menschlichen Lebens ist; so ist es unbedingte Pflicht, die Glückseligkeit und den Genuß des Vergnügens

durch

durch dieselbe einzuschränken, und die Begierde darnach durch Vernunft so einzurichten, daß die Befriedigung derselben mit dem Hauptzwecke vereiniget wird (§. 122.).

§. 937.

Zu dieser Vereinigung gehört aber zweyerley:

1. Daß man das Vergnügen und die Glückseligkeit der Tugend negativ subordinire, (§. 273,) d. h. den Genuß desselben sich niemahls verstatte, außer wenn es ohne Verletzung des Sittengesetzes geschehen kann, also nur wenn jedermann nach der Vernunft wollen kann, daß wir das Vergnügen genießen; und
2. Daß wir das Vergnügen und die Glückseligkeit der Tugend, so viel wie möglich, auch positiv subordiniren, d. h. den vergnügten Zustand, so viel als möglich, so einzurichten suchen, daß er auch wieder ein Mittel werde, die Tugend zu befördern, oder unter mehrern möglichen Vergnügungen diejenigen auswählen, welche der moralischen Cultur des Gemüths am zuträglichsten sind.

§. 938.

Eine Glückseligkeit, welche unter den Schranken des Sittengesetzes gesucht und erreicht wird, ist eine moralische Glückseligkeit, und da jeder Mensch von Natur Glückseligkeit sucht, (§. 935,) und der Trieb nach Glückseligkeit und Vergnügen weder ausgerottet werden soll, noch kann; so ist es nur Pflicht, ihn unter moralischen Schranken zu befriedigen, oder die moralische Glückseligkeit zu begehren. Diese Pflicht ist

ist eine vollkommne und allgemeine Pflicht für alle Menschen, und verstattet keine Ausnahmen.

§. 939.

Da die Erfahrung lehrt, daß viele von denen Zuständen, in welchen wir unsre Pflichten zu erfüllen am aufgelegtesten und geschicktesten sind, auch zugleich mit Wohlbefinden verknüpft sind, und das Wohlbefinden oft selbst ein Grund ist, die Erfüllung mehrerer Pflichten uns zu erleichtern; so ist es auch eine bedingte oder unvollkommene Pflicht, ein solches Wohlbefinden zum Objecte unsrer Begierden zu machen, oder unsre Begierden darauf einzuschränken.

§. 940.

Die Ursachen, wodurch der Zustand der Glückseligkeit in uns hervorgebracht werden kann, lehrt allein die Erfahrung, und da unsre freye Willkühr ohne Erkenntniß dieser Ursachen einen solchen Zustand unmöglich hervorbringen kann; so ist es Pflicht für einen jeden, so wohl die allgemeinen als besonderen Ursachen der Glückseligkeit nach Möglichkeit kennen zu lernen, damit er insbesondere geschickt werde, diejenigen auszuwählen, welche eine moralische Glückseligkeit in ihm hervorbringen können. Der systematische Inbegriff der Erkenntniß der Mittel der Glückseligkeit ist die Glückseligkeitslehre, und wenn zugleich bestimmt wird, wie diese Mittel durch die sittlich nothwendigen Zwecke eingeschränkt sind, die moralische Glückseligkeitslehre. Hier werden nur die moralischen Principien derselben entwickelt. Daß die Mittel der Glückseligkeit, die in der Folge erwähnt werden, richtig sind,

sind, wird aus der allgemeinen Erfahr voraus-gesetzt.

§. 941.

Zur Bestimmung der unvollkommenen Pflichten in Ansehung der Glückseligkeit gehört 1. eine genaue Erkenntniß des moralischen Werths der verschiedenen Arten der Vergnügungen, und also auch der Natur der verschiedenen Arten der Vergnügungen selbst, und 2. eine genaue Erkenntniß der Regeln, wodurch das Vergnügen eingeschränkt und der Schmerz erduldet werden muß, und 3. eine genaue Erkenntniß der Dinge, welche auf die Glückseligkeit Einfluß haben.

§. 942.

Was das erste betrift; so ist die allgemeine Regel, wornach der Werth der Vergnügungen geschätzt werden muß: „daß ein Vergnügen um so höher zu schätzen „ist, je näher es mit der Tugend als Ursache oder als „Wirkung verknüpft ist.„ In wiefern wir nun freywillig eine besondere Art des Vergnügens auswählen, sind wir auch selbst Ursachen dessen, was es hervorbringt. Man nennt daher diejenigen Vergnügungen, welche mit der Tugend in einer positiven Subordination stehen, edle, diejenigen, welche in einer bloß negativen Subordination stehen, gleichgültige, unschuldige; diejenigen aber die der Tugend leicht widerstreiten, unedle, und wenn sie dieselbe wirklich zerstören, niederträchtige Vergnügungen

§. 943.

Die speciellen moralischen Regeln, wornach die Vergnügungen gewählt und geschätzt werden müssen, sind daher folgende:

1. Dasjenige Vergnügen, welches die Erfüllung der Pflicht hervorbringt, ist unter allen das edelste und erhabenste Vergnügen. Denn, da es von der Sittlichkeit allein abhängt, so kann es der Sittlichkeit nie widerstreiten, sondern muß vielmehr die Liebe zu der Tugend vermehren, und die Sinnlichkeit auf diese Art mit den Forderungen der Vernunft in Harmonie bringen.

2. Das Vergnügen hat um so mehr Werth, je ähnlicher es dem obigen (n. 1.) moralischen Vergnügen ist, und je leichter es dasselbe erwecken und mit demselben vereiniget werden kann.

3. Alle Vergnügungen, die von der Selbstthätigkeit abhängen, haben in der moralischen Ordnung einen höhern Werth, als solche, die durch äußere Eindrücke erzeugt werden, und wobey sich das Subject mehr leidend verhält. Denn a) sie setzen diejenigen Kräfte in Thätigkeit, welche mit der Freyheit am engsten verbunden sind, wie den Verstand und die theoretische Vernunft; b) sie arten nicht so leicht in Affecten und Leidenschaften aus, und lassen der Ueberlegung viel mehr Platz; c) sie können erreicht werden, ohne daß dadurch andern Menschen Abbruch geschieht, weil nichts als unsre eigene Thätigkeit dazu erfordert wird.

4. Das

4. Das Vergnügen, welches aus der Beschäftigung des erkennenden Verstandes, oder aus der Vorstellung schöner und edler Formen entspringt, besonders aber das Vergnügen, welches aus der Vorstellung einer sittlichen Ordnung und der mannigfaltigen Beyspiele, welche diese Ordnung bestätigen, entspringt, ingleichen aus den damit zusammenhängenden religiösen Vorstellungen von Gott und Vorsehung, ist moralisch sehr wichtig, weil es a) die obigen (3) Beschaffenheiten hat, b) weil alle Menschen, ohne daß dem Genießenden Abbruch geschieht, daran Theil nehmen können, indem die Gegenstände allen gleichen Antheil verstatten, und c) weil sie diejenigen Gefühle, welche der Sittlichkeit am leichtesten Abbruch thun, nicht aufkommen lassen, indem viele gröbere Vergnügungen sich mit ihnen gar nicht vertragen.

5. Das Vergnügen der gröbern Sinne des Gefühls und des Geschmacks hat den kleinsten sittlichen Werth. Denn a) verhält sich dabey der Mensch nur leidend, die höheren selbstthätigen Kräfte haben nichts zu thun, und stehen mit ihnen überhaupt nur in einem geringen Zusammenhange; b) wird die Neigung dazu und der Genuß derselben leicht so stark, daß der sittlichen Freyheit dadurch viele große Hindernisse erzeugt werden; c) sind sie ihrer Natur nach eigennützig und ungesellig.

§. 944.

Was daher zweytens die Regeln betrift, (§. 941.) nach welchen man sein Subject zum Genusse einer moralischen Glückseligkeit vorbereiten soll; so laufen die allgemeinsten auf folgende hinaus.

1. Mache den Trieb nach Moralität (§. 277.) unter allen zum herrschenden Triebe, so daß er keine andere Begierde aufkommen läßt, die ihm widerstreitet.

2. Suche deine Empfänglichkeit für diejenigen Vergnügungen zu erhöhen, welche mit dem reinen moralischen Gefühle (1) am genauesten verknüpft sind, oder sich mit ihm am leichtesten associiren und vereinigen lassen.

3. Gewöhne dich mehr an solche Vergnügungen, die ganz von deinen innern Kräften abhängen, und die mit den moralischen verwandt sind, wie z. B. diejenigen sind, welche aus einer moralischen Weltbetrachtung entspringen.

4. Das Vergnügen der gröberen Sinne genieße nur mäßig und nicht allzuhäufig; suche überhaupt gleichgültig dagegen zu werden, und suche es dadurch, daß du es mit feinern, den moralischen näher kommenden Gefühlen verknüpfst, zu veredeln.

5. Ueberlaß dich dem bloß leidenden Vergnügen nie zu lange, sondern unterbrich und vermische es mit mannigfaltigen Reflexionen, wodurch es moralisch gemacht werden kann.

Anm.

Anm. Es ist wohl zu merken, daß alle diese Regeln darauf abzielen, die Glückseligkeit, die doch einmahl von uns allen begehrt wird, mit der Moralität zu vereinigen, und für den, der nun einmahl Glückseligkeit sucht, und darnach streben muß, ist es Pflicht, sie nach den oben gegebenen Regeln zu suchen. Wenn er aber von Natur gar kein Verlangen darnach hätte und ihrer auch nicht zur Erfüllung seiner Pflichten bedürfte; so würden die Regeln für ihn gar keine Gültigkeit haben.

§. 945.

Der Genuß des Vergnügens jeder Art an sich betrachtet, ist unschuldig und moralisch gleichgültig. Es kömmt dabey alles auf die Art und Weise an, wie es begehrt und wirklichgemacht wird, d. i. auf die Maximen, nach welchen der freye Mensch seine Begierden befriediget. Daher ist es Pflicht, eine solche Fertigkeit in sich hervorzubringen, wodurch man geneigt wird, seine Begierden jederzeit nur unter der Bedingung zu befriedigen, wenn es nach der Form des Sittengesetzes (§. 75.) geschehen kann. Diese Fertigkeit wird aber dadurch erleichtert, daß man nur Begierden von solcher Art und Stärke in sich aufkommen läßt, welche sich leicht in den Schranken des moralischen Gesetzes halten lassen.

§. 946.

Die Erfahrung lehrt, daß die Zufriedenheit (§. 509.) oder der Zustand, in welchem man keine starke unbefriedigte Begierden empfindet, derjenige sey, in welchem sich der Mensch zur Erfüllung seiner Pflichten am aufgelegtesten findet, und deswegen ist es Pflicht dafür zu sorgen, daß man diesen Zustand in

sich

sich möglichst erhalte und hervorbringe, in wie weit dieses, ohne das moralische Gesetz selbst zu verletzen, geschehen kann; und daß man noch weit mehr auf die Zufriedenheit als auf das positive Wohlseyn bedacht sey.

§. 947.

Die Zufriedenheit wird aber um so leichter von uns hervorgebracht und erhalten werden können, je mehr wir diesen Zustand von äußern Dingen unabhängig machen, und ihn durch solche Kräfte hervorbringen können, die stets in unsrer Gewalt sind. Es gehört aber zur Zufriedenheit zweierley, 1. daß unsern Begierden ihre Objecte selten fehlen können, oder daß ihnen selten Abbruch geschehe, und 2. daß der unangenehme Zustand, welcher aus einem nicht zu verhindernden Widerstreite derselben entsteht, so klein als möglich sey.

§. 948.

Um nun das erste so viel wie möglich ganz von sich selbst abhängig zu machen, dient die Befolgung folgender Regeln:

1. Man mache die Begierden, welche zu befriedigen allemahl von uns allein abhängt, zu herrschenden Begierden.
2. Besonders hüte man sich vor leeren und phantastischen Begierden, die uns ganz unmöglich zu befriedigen sind, oder doch zu ihrer Befriedigung allzuviel fordern; und wenn ja dergleichen aufsteigen, so unterhalte man sie nie. Laß daher das Projectiren in dir nie zur Leidenschaft werden.

3. Man

3. Man gebe seinen erlaubten Begierden eine solche Richtung, daß sie ohne vielen Aufwand und ohne große Zurüstungen befriediget werden können.

4. Man begehre alle zufälligen Dinge in der Welt in der Form des Entbehrlichen, d. h. so daß uns ihre Abwesenheit nicht misvergnügt oder gar unglücklich macht; und man setze so viel unter die zufälligen Dinge, als es nach Beschaffenheit der menschlichen Natur nur immer möglich ist.

5. Man gewöhne sich an so wenig Bedürfnisse, als nach der Beschaffenheit der menschlichen Natur nur möglich ist. Denn auf diese Art wird die Zahl der möglichen Fälle zu leiden, vermindert.

6. Man lasse die Begierden in sich so wenig als möglich bis zum Affect oder zur heftigen Leidenschaft steigen. Denn diese stören allemahl den Zustand der Zufriedenheit. Daß die Willkühr sehr viel zur Hervorbringung dieser Zustände vermöge, lehrt die Erfahrung, und die Mittel dazu sind in der Psychologie enthalten.

§. 949.

Um auch das zweyte, (§. 947,) so viel es von unsrer Seite geschehen kann, zu erreichen, nemlich den nothwendigen Widerstreit der Begierden und die daraus entspringende Unannehmlichkeit so klein als möglich zu machen, hat man theils dahin zu sehen, daß man schon vorher Anstalten treffe, die Unannehmlichkeit zu vermindern, theils muß man alle Mittel anwenden,

den, welche das gegenwärtige Uebel erträglich und zu moralischen Zwecken geschickt machen können.

§. 950.

Die mehresten Anstalten, welche voraus zu treffen sind, um die künftigen nothwendigen Leiden kleiner zu machen, sind schon in dem 948. §. enthalten. Außer diesen ist noch dienlich:

1. Daß man in ruhigen und glücklichen Tagen die Möglichkeit des Verlusts der Güter, die uns beglücken, oft mit Ruhe bedenke, und sich auf die möglichen Fälle vorbereite, sein Gemüth mit Trostgründen versehe, und besonders die religiösen Betrachtungen, und die Ueberzeugung, daß uns schlechterdings nichts widerfahren könne, was unserer moralischen Bestimmung widerspricht, wenn wir nur unsre Pflichten möglichst erfüllt haben, recht lebhaft in sich zu unterhalten suche.

2. Daß man sich nie mit allzugroßer Heftigkeit an Güter hänge, die uns entrissen werden können. Selbst bey der Verbindung mit den geliebtesten Personen muß man doch eine solche Gemüthsverfassung zu erhalten suchen, daß die Trennung von denselben uns nicht in einen Zustand stürzt, der uns zur Vernachlässigung unsrer Pflicht verleitet.

§. 951.

Ist das Uebel aber einmahl da; so suche dein Gemüth wenigstens in einer solchen Verfassung zu erhalten, daß du 1. auf erlaubte Mittel sinnen kannst, sie wieder wegzuschaffen, und 2. daß du den moralisch besten

besten Gebrauch davon machest. Die Beobachtung folgender Regeln führt zu diesen Zwecken:

1. Suche die wahre Natur deiner Leiden, ihre Ursache, ihren Werth und ihre Wirkungen zu erforschen. Diese Reflexion ist schon selbst ein Mittel, die Empfindung zu schwächen.

2. Da kein Zustand in der Welt so fürchterlich ist, der nicht zugleich gewisse Hoffnungen, sich davon befreit zu sehen, oder andere abstracte Vorstellungen, welche die Leiden mindern, d. i. Trostgründe zulassen sollte; so suche man seinen Zustand sich immer von einer guten Seite vorzustellen. Man hüte sich nur immer, nach unangenehmern Vorstellungen zu jagen, und das Uebel durch die Einbildungskraft zu erhöhen, nur immer der Betrübniß nachzuhängen, besonders aber seinen Zustand mit Glücklicheren zu vergleichen.

3. Steht es aber gar nicht in deiner Gewalt, es wegzuschaffen oder doch mehr zu vermindern; so mußt du das Uebel so ertragen, daß du es als eine Gelegenheit ansiehst, die Stärke deiner Grundsätze und deiner Tugend dabey zu beweisen. Du mußt so viel an innerer moralischer Würde zu gewinnen suchen, als du an Wohlseyn und Glückseligkeit durch solche Ursachen, die von dir nicht abhängen, verlierst.

§. 952.

Ist das Gemüth auf diese Art vorbereitet; so wird der Mensch sich seine wichtigsten Pflichten erleichtert

tert haben. Denn die größten Hindernisse, die sich den Pflichten entgegensetzen, sind das Vergnügen und der Schmerz und die damit zusammenhängenden Begierden, indem einerseits die Begierde nach dem ersteren so groß ist, daß wir dadurch verleitet werden, dasselbe zum obersten Princip zu machen und das moralische Gesetz dadurch einzuschränken; andererseits aber den Abscheu vor dem Schmerze uns leicht bestimmet, diejenigen Pflichten zu verabsäumen, deren Ausübung ohne Schmerz und Unannehmlichkeit nicht möglich ist.

§. 953.

Um aber das Gemüth auf diese Art vorzubereiten, daß es seine Glückseligkeit immer der Tugend unterordnet, und wenn es nicht anders seyn kann, schon mit demjenigen Theile des Wohlseyns zufrieden ist, welches aus dem Bewußtseyn seiner Rechtschaffenheit entspringt, dazu kann keine nähere allgemeine Anleitung gegeben werden. Denn es findet sich, daß die Subjecte gar zu verschieden sind, daß selbst einerley Mittel in verschiedenen Subjecten verschiedene Wirkungen thun, und daher muß ein jedes Individuum diejenigen erlaubten Mittel anwenden, welche nach Vernunft und Erfahrung für sein Individuum als die besten und sichersten erkannt werden, um alle jene Fertigkeiten in sich zu erzeugen. Um nun diese Anwendung auf sich möglich zu machen, dazu ist nöthig:

1. Daß ein jeder besonders seine natürlichen Kräfte, seine starke und schwache Seite, und die Methode, wie man sich gewisse Fertigkeiten erwerben kann, kennen zu lernen suche.

2. Daß

2. Daß er ruhige Stunden dazu anwende, über sich selbst Betrachtungen anzustellen, und theils durch die Vorstellung der Pflicht, theils durch Vorstellung des Einflusses, den dergleichen Fertigkeiten auf seine moralische Glückseligkeit haben, sich recht lebhaft von der Nothwendigkeit, sie hervorzubringen, überzeuge. Selbstbetrachtung.

3. Daß er übelgerichtete unmoralische Neigungen durch andere erlaubte Neigungen, die ihnen entgegengesetzt sind, bey Zeiten zu schwächen suche.

4. Daß er alle abstracte erlaubte Vorstellungen, d. i. alle Bewegungsgründe belebe, welche fähig sind, dem moralischen Willen die Oberherrschaft über die Neigungen zu verschaffen. Diese sind entweder moralische oder pathologische (Furcht und Hoffnung erregende).

5. Daß er besonders stets die moralische Zufriedenheit in sich zu erhalten bemühet sey. Denn diese besteht in derjenigen Verfassung des Gemüths, wo wir alles dasjenige, was uns begegnet, so betrachten, als ob es zu der moralischen Ordnung der Dinge gehöre, und also alle unsre Schicksale billigen, das erlaubte Angenehme genießen, und das Unangenehme, das wir nicht ändern können oder dürfen, mit Würde ertragen, ohne unsern Zustand durch Klagen noch schlimmer zu machen. Die Welt also von der Seite sich vorzustellen, daß diese Zufriedenheit in uns entstehe, ist das beste Mittel, uns in der freywilligen Unter-

Unterwürfigkeit unter das Sittengesetz zu erhalten.

§. 954.

Die moralische Selbstbeherrschung wird insonderheit Verleugnung der Welt genannt, in wiefern der Mensch auch die angenehmsten Objecte der allerstärksten Neigungen dem Sittengesetze aufopfert und auch die heftigsten Leiden lieber über sich nimmt, als daß er sie mit Verletzung der Pflicht vermeiden sollte. Sie gehört, wenn die widerstrebenden Neigungen, welche Ausnahmen von dem Sittengesetze verlangen, starke Leidenschaften und Affecten sind, unter die heroischen Tugenden. Ein bewährtes Mittel, dieselbe sich im Unglück und Schmerze zu erhalten, ist insonderheit die moralische Betrachtung der Leiden, d. i. die Vorstellung, daß sie Mittel sind, unsre sittliche Kraft zu stärken.

§. 955.

Was endlich drittens (§. 941.) die Erkenntniß der Dinge betrift, welche auf die Glückseligkeit Einfluß haben; so muß diese ganz und gar aus der Klugheitslehre geschöpft werden, und die Sittenlehre muß nur den Gebrauch dieser Erkenntnisse bestimmen und einschränken. Welt- und Menschenkenntniß soll die Sittenlehre nicht enthalten. Sie soll nur zeigen, wie beydes auf eine moralische Art zu nutzen sey, und dieses ist durch die vorigen Regeln geschehen.

III.

Von dem was in Ansehung seiner selbst erlaubt ist.

§. 956.

Aeußerlich ist jedem in Ansehung seiner selbst alles erlaubt, wodurch er die vollkommenen Rechte Anderer nicht verletzt. Daher ändert sich das, was äußerlich erlaubt ist, durch die Verträge. Denn zu je mehr Handlungen ich mich gegen Andere verbindlich mache, desto mehr schränke ich meinen freyen willkührlichen Gebrauch der Kräfte selbst ein. Innerlich ist in Ansehung seiner selbst nur das erlaubt, was keiner Pflicht widerspricht. Denn man handelt allemahl gegen seine Bestimmung, wenn man irgend eine Pflicht verletzt. Was daher innerlich erlaubt ist, ist auch allemahl äußerlich erlaubt, aber nicht umgekehrt. Hier ist bloß von dem, was innerlich erlaubt ist, die Rede.

§. 957.

Es giebt außerordentlich viele Handlungen, welche das Sittengesetz unbestimmt gelassen hat, und die nach demselben geschehen und unterbleiben können, und also sittlich zufällig und erlaubt sind. Dahin gehören insonderheit 1. diejenigen Handlungen, welche auf einen bloß physischen Zweck in uns gehen, ohne daß eben die einzelnen Handlungen jede für sich betrachtet nothwendig sind; 2. die Wahl unter mehrern Mitteln, welche auf moralisch nothwendige Zwecke gehen; 3. der Genuß des Vergnügens an sich, ohne daß er eben Mittel zur Tugend ist.

§. 958.

1. Alle Handlungen, welche theils Folgen gewisser subjectiven Gewohnheiten sind, theils ohne alle Vorstellung eines Zwecks unternommen werden, theils auf physische sehr entbehrliche Zwecke gehen, sind erlaubt, wenn nur sonst keine bestimmte Pflicht darüber versäumet oder verletzt wird. Sie sind moralisch ganz gleichgültig, man kann sie nach Belieben thun oder lassen.

§. 959.

Aber es kann eine dergleichen Handlnng, die an sich erlaubt ist, unerlaubt werden, so bald sie mit irgend einer Pflicht in Widerspruch geräth. Daher läßt sich über den Werth oder Unwerth von dergleichen Handlungen nicht allemal so in concreto urtheilen, wie in abstracto geurtheilt werden muß; weil in concreten Fällen Umstände hinzukommen können, die das unerlaubt machen, was an sich betrachtet erlaubt ist.

§. 960.

2. Wenn gleich das Object einer Pflicht bestimmt ist; so giebt es doch oft mehrere Mittel zu dem Objecte, worunter sich kein Unterschied entdecken läßt, und die also in Ansehung ihrer Tauglichkeit zum Zweck als gleichgültig vorgestellt werden. Unter diesen Mitteln nach bloßem Belieben oder nach bloßer Neigung zu wählen, muß erlaubt seyn.

§. 961.

3. Der Genuß des Angenehmen ist zwar nicht das höchste Gut des Menschen, aber es ist doch auch nicht

nicht als ein bloßes Mittel, als ein Mittel in aller Rücksicht zu betrachten; er ist vielmehr auch etwas für sich selbst, womit man schon zufrieden seyn könnte, wenn kein höheres Gut bekannt wäre. Daher steht die Glückseligkeit nicht bloß in positiver, sondern auch in negativer Subordination (§. 273), d. h. sie wird nicht blos um der Tugend willen, sondern auch neben der Tugend, nur nicht wider sie, d. i. nicht so begehrt, daß sie die Tugend aufheben würde. Die Glückseligkeit und das Angenehme überhaupt kann also auch als ein Gut für sich begehrt werden, und es muß also der Genuß des Angenehmen ohne allen weiteren Zweck erlaubt seyn, wenn er nur keinen moralischen Zweck aufhebt.

§. 962.

Hieraus folgt also, daß es erlaubt sey 1. alle seine Begierden zuweilen auch um der bloßen Lust willen, ohne alle weitere positive moralische Absicht, zu befriedigen, wenn nur sonst dafür gesorgt ist, daß die moralischen Zwecke, welche durch die Begierden erreicht werden sollen, nicht dabey leiden, und daß die Befriedigung derselben übrigens auf eine moralische Art, d. i. so geschieht, daß keine andere bestimmte Pflicht darüber verletzt wird; 2) unter mehreren Arten, seine Pflicht zu erfüllen, diejenige auszuwählen, welche mit dem größten Vergnügen verknüpft ist, und das Vergnügen als einen für sich bestehenden Nebenzweck zu begehren, wenn nur sonst dabey das, was durch die Pflicht geboten ist, nicht vernachlässiget wird.

§. 963.

§. 963.

Es ist also erlaubt, auch um des bloßen Vergnügens willen

1. seine gröberen sinnlichen Triebe zuweilen, wo andern bestimmten Pflichten kein Abbruch geschieht, zu befriedigen, aus bloßer Lust zu essen, zu trinken, den Geschlechtstrieb zu befriedigen, zu springen, zu tanzen u. s. w.

2. seine feineren oder verständigen sinnlichen Triebe zu stillen, in Gesellschaft zu gehen, Lustreisen zu machen, Stand, Ehre und Geld anzunehmen, Vergnügen des Geschmacks zu genießen, zu spielen u. s. f.

3. selbst unter mehreren gleichwichtigen moralischen Zwecken diejenigen vorzuziehen, von welchen man sich mehr Vergnügen verspricht, darnach die Wahl seines Berufs, den Ort seines Aufenthalts u. s. w. zu bestimmen, aus mehreren Menschen, denen man wohlthun will, diejenigen auszuwählen, von denen man sich die größte Freude verspricht, wenn uns sonst keine Pflicht bestimmt, den einen vor den andern vorzuziehen.

§. 964.

Jedoch ist in allen diesen Fällen wohl zu merken, daß die Pflicht, sich sittlich zu vervollkommnen, überhaupt schon gebiethe, sich nie allzuoft dem bloßen Genusse der Lust um sein selbst willen zu überlassen, weil eben dadurch schon die Ordnung verkehrt werden würde. Denn die Erfahrung lehrt, daß ein oft wiederholter Genuß, um der bloßen Lust willen, leicht eine Fertigkeit hervorbringt, die Annehmlichkeit als

das höchste Gut zu begehren, und also der Tugend ein Hinderniß erzeugt. Dieses aber ist durch die Pflicht verbothen.

IV.

Von der Collision der Selbstpflichten.

§. 965.

Die Selbstpflichten können collidiren 1) unter sich selbst; 2) mit Religionspflichten; und 3) mit Nächstenpflichten.

§. 966.

1) Unter sich collidiren die Selbstpflichten, wenn die verschiedenen Zwecke, welche sie gebiethen, in uns nicht zugleich wirklichgemacht werden können. Sie collidiren aber entweder so, daß einer von beiden nicht realisirt werden kann, oder daß er dem andern aufgeopfert werden muß. Im Allgemeinen muß auch hier die Regel von der Collision der Zwecke (§. 277.) zum Grunde gelegt werden.

§. 967.

Insbesondere gelten folgende Regeln zur Entscheidung von einzelnen Fällen:

1. Der unbedingten Selbstpflicht muß jede bedingte Selbstpflicht nachstehen; also muß, wenn die Pflicht unbedingt etwas fordert, nicht nur die Sorge für die relativen und bedingten Güter unterbleiben, sondern diese müssen auch, wenn es die Noth erfordert, aufgeopfert werden.

2. Die Ausübung einer bestimmten Pflicht geht einer Pflicht vor, welche die Cultur irgend einer Kraft zum Zwecke hat; man muß im Collisionsfalle jene thun und diese unterlassen. Man darf daher eine gegenwärtige Pflicht nicht versäumen, um sich auf die Ausübung einer andern blos vorzubereiten.

3. Der unbedingte Zweck, die Tugend, geht allen vor; unter den bedingten gehen die Zwecke der Nothwendigkeit den Zwecken der Bequemlichkeit vor; unter den Zwecken der Nothwendigkeit gehen diejenigen den andern vor, welche mit der sittlichen Wirksamkeit näher verknüpft sind; unter den Zwecken der Bequemlichkeit haben diejenigen den Vorzug, die mit der Tugend oder mit den Zwecken der Nothwendigkeit näher als Mittel zusammen hängen.

4. Wenn die eine Pflicht gewiß, die andere ungewiß ist; so folge der gewisseren.

§. 968.

2) Die Collision der Religionspflichten mit den Selbstpflichten entscheiden folgende Regeln:

1. Die unbedingte Religionspflicht geht der bedingten Selbstpflicht; die unbedingte Selbstpflicht der bedingten Religionspflicht vor.

2. Die bedingte Selbstpflicht, welche auf einen bedingt-nothwendigen Zweck geht, der verlohren gehen müßte, wenn man die Religionspflicht beobachtet, geht jeder bedingten Religionspflicht vor. Denn es ist kein Grund vorhanden, weshalb die

beding-

bedingten Religionspflichten zu gewissen bestimmten Zeiten erfüllt werden sollten; sie lassen sich also allemal zu jeder beliebigen Zeit thun, die bedingten Selbstpflichten aber nicht.

3. Eine Selbstpflicht, welche blos auf zufällige und entbehrliche Zwecke geht, welche auch zu andern Zeiten errreicht werden, steht jeder bedingten Religionspflicht nach.

§. 969.

3) Die Collision der Selbstpflichten mit den Nächstenpflichten ist zwiefach. Denn es collidiren entweder Zwecke von ungleicher oder Zwecke von gleicher Nothwendigkeit und Werthe: ich muß entweder einen Zweck in mir aufgeben oder gar vernichten, um ihn in andern zu realisiren; und umgekehrt: ich muß in andern einen Zweck aufgeben oder vernichten, um ihn in mir zu realisiren.

§. 970.

Wenn Zwecke von ungleichem Grade der Nothwendigkeit und des moralischen Werths collidiren, so gelten folgende Regeln zur Entscheidung.

1. Eine unbedingte Selbstpflicht geht jeder bedingten Nächstenpflicht, und jede unbedingte oder vollkommene Nächstenpflicht jeder bedingten Selbstpflicht vor.

2. Die Zwecke der Nothwendigkeit in mir gehen den Zwecken der Bequemlichkeit in andern; die Zwecke der Nothwendigkeit in andern den Zwecken der Bequemlichkeit in mir vor, wenn ich zu beiden eine besondere Verpflichtung habe.

3. Der nothwendigere Zweck in andern, geht dem weniger nothwendigen Zwecke in mir; der nothwendigere Zweck in mir, geht dem weniger nothwendigen Zwecke in andern vor, wenn mich eine besondere Verbindlichkeit zu beiden verpflichtet.

§. 971.

Unterdessen ist bey der Collision der unbedingten oder vollkommnen Pflichten mit den bedingten oder unvollkommnen wohl zu merken, daß man bey den vollkommnen Pflichten die Bedingungen nicht aus der Acht lasse, welche ihren Zwecken anhangen (§. 227. 744.). Denn es findet sich, daß viele vollkommne Pflichten doch blos bedingte Gegenstände zum Objecte haben. Sobald diese Bedingungen aufhören, hört die vollkommne Pflicht auf, und sie kann in eine mögliche Collision mit einer unvollkommnen kommen.

Anm. So ist z. B. das Recht auf Eigenthum doch nur ein bedingtes Recht, das jeder dem andern deswegen zugesteht, weil es ein Mittel der größern moralischen Thätigkeit ist, wenn überhaupt Eigenthum eingeführt ist. Sobald aber ein solches Verhältniß der Dinge einträte, daß das Eigenthum der Grund würde, weshalb andere ihre auch nur bedingt nothwendigen Zwecke einbüßen müßten; so würde das Eigenthum vernichtet werden müssen. Denn kein Mensch kann darein willigen, daß eine Einrichtung eingeführt werde, wodurch die nothwendigen Zwecke der Menschen nothwendig vernichtet werden müßten, da sie doch ohne dieselbe erhalten werden könnten. Daher erlaubt sich jeder im Falle der Noth, das Eigenthum eines andern auch ungefragt zu seinen nothwendigen Rettungsmitteln zu gebrauchen, und jeder kann und soll sich dieses gefallen lassen, ohne daß er sich selbst über einen Eingriff

griff in sein Eigenthumsrecht beschweren kann. Ja, wenn sich einer, der für sich in Sicherheit wäre, weigerte, mir zur Rettung meines oder eines andern Lebens seinen Kahn zu leihen; so würde ich mit allem Recht ihn zwingen können, dieses zu thun, weil sein Eigenthumsrecht in der That doch immer dadurch eingeschränkt bleibt, daß er es nie zur Verletzung der Rechte anderer gebrauchen soll. Eine muthwillige Weigerung in diesem Falle würde aber in der That einem positiven Angriffe auf des andern Güter gleich seyn.

§. 972.

Meine Bequemlichkeiten den nothwendigeren Zwecken des andern aufzuopfern, kann nicht unter allen Umständen, sondern nur alsdann von mir gefordert werden, wenn ich eine besondere Verbindlichkeit habe, die nothwendigen Zwecke des andern zu befördern. Denn wenn mich schon die allgemeine Verbindlichkeit bestimmen, und ich dieses allen leisten sollte; so würden meine Kräfte sehr bald so erschöpft werden, daß ich selbst in einen hülflosen Zustand versinken, und meiner Pflicht ferner kein Genüge leisten könnte, und dennoch würde ich nicht im Stande seyn allen zu helfen.

§. 973.

Ferner kann nicht gefordert werden, alle meine Bequemlichkeiten aufzuopfern, so lange noch Menschen dasind, die nicht so bequem leben können, als ich, um sie mit mir in gleichen Zustand zu setzen. Denn sein Glück zu besorgen, ist in der moralischen Ordnung einem jeden selbst überlassen, und es liegt uns mehr eine negative Sorge für andere ob, daß wir nämlich ihr Unglück

glück vermindern, als die positive, sie glücklich zu machen. Es kann daher ganz allgemein gebilliget werden, und ist also erlaubt, daß der, welcher vorzügliche Mittel des Glücks durch sich oder durch Zufall erhalten hat, auch mehr Bequemlichkeiten genieße und sich in diesem Zustande zu erhalten suche, wenn er nur einen solchen Gebrauch von seinen Glücksgütern gegen andere macht, daß er in seinem Wirkungskreise die Möglichkeit ihrer moralischen Wirksamkeit erleichtert. Jedoch ist zu bemerken, daß je weniger jemand von seinem Vermögen für seine eigne Bequemlichkeit verwendet, und je mehr er es auf eine sittliche Art für andere thut, eine desto moralischere Gesinnung zeigt er. Er verwendet sein Vermögen für andere aber auf eine moralische Art, wenn er dadurch legale Handlungen in andern veranlaßt, und wenigstens solche Eigenschaften in ihnen erweckt, welche der Materie nach sittliche Handlungen hervorbringen.

§. 974.

Der Grad der Nothwendigkeit der Selbstpflichten und Nächstenpflichten ist gleich, wenn weder ich noch der andere ohne meine Hülfe einen Zweck, der durch die Pflicht geboten ist, erreichen kann; ich muß den andern sinken lassen, oder ich muß meinen eben so nothwendigen Zweck dem Zwecke des andern aufopfern. Hier gelten folgende Regeln für die Collisions-Fälle.

1. Die Zwecke der Bequemlichkeit in mir, gleichen Zwecken der Bequemlichkeit in andern vorzuziehen,

hen, ist erlaubt, wenn ich keine besondere Verbindlichkeit gegen den andern habe.

2. Meine Zwecke der Bequemlichkeit den Zwecken der Bequemlichkeit eines andern, dem ich aus mehrern Gründen insbesondere zu dienen verbunden bin, im Collisionsfalle aufzuopfern, ist Pflicht.

3. Ich soll meine bedingt nothwendigen Zwecke (meine Gesundheit und Leben) der Rettung der eben so nothwendigen Zwecke eines andern (seiner Gesundheit und Leben) aufopfern, wenn dieser einen größern sittlichen Wirkungskreis hat, den er entweder besser, oder doch eben so gut ausfüllt, als ich den meinigen. Denn meine Vernunft gebietet mir, die größere Vernunft auch höher zu achten.

4. Wenn es zweifelhaft ist, ob ich oder der andere einen größern sittlichen Werth hat; so ist es immer sicherer, die Nächstenpflicht der Selbstpflicht vorzuziehen. Denn die Schätzung anderer ist immer bey der menschlichen Einschränkung reiner, als die Schätzung seiner selbst, in die sich gar zu leicht die Eigenliebe mischt.

5. Schlechtere Menschen als ich selbst bin, soll ich in allen den Nothfällen mir nachsetzen und zuerst für mich selbst sorgen.

6. Eine Pflicht, welche die Rettung der nothwendigsten Güter der Menschheit überhaupt (z. B. den Staat, die Religion, ꝛc.) zum Zweck hat, geht der Selbstpflicht, für meine nothwendigen Zwecke (Leben) zu sorgen, vor, und diese müssen im Nothfalle aufgeopfert werden.

§. 975.

§. 975.

In allen diesen Fällen ist wohl zu merken, daß es Fälle der Noth seyn müssen, d. h. solche, wo sich der andere nicht selber helfen kann. Wenn ich und der andere ein Bedürfniß haben, dem abzuhelfen wir beide Kräfte besitzen; so soll in der moralischen Ordnung jeder zuerst für sich sorgen. Denn es wäre thöricht, wenn einer das von andern fordern wollte, was er sich doch selbst leisten kann. In diesem Verstande, aber auch nur in diesem, ist also jeder sich selbst der Nächste. Denn jeder muß unter sonst gleichen Umständen derjenigen Person am ersten helfen, die er zunächst bey sich hat, und der er am ersten helfen kann. Diese moralische Person ist aber das handelnde Subject selbst.

Verbesserungen.

Seite 17, Zeile 7 von unten, statt Wie, lies: Was.
Seite 37, Zeile 4, nach Annehmlichkeit ist zu ergänzen: Bestimmungsgründe des Willens seyn würden.
Seite 307, §. 606. Zeile 1, statt unveränderlich, lies: veränderlich.
Seite 316, §. 625. Zeile 1, statt einen — kennen, lies: in einen — kommen.
Seite 414, §. 790. Zeile 1, statt Handlung, lies: Zeugung.
Seite 459, Zeile 6, statt letzteren, lies: ersteren, und statt ersteren, letzteren.
Seite 473, Zeile 2 von unten, statt von, lies: nach.

Register.

(Die Zahlen zeigen die Paragraphen an.)

C.

D.

E.

F.

Fröm-

G.

Mä-

Ver=